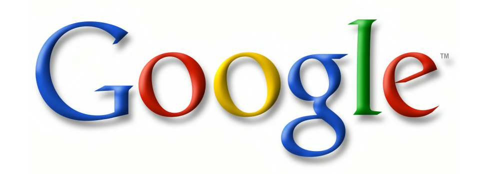
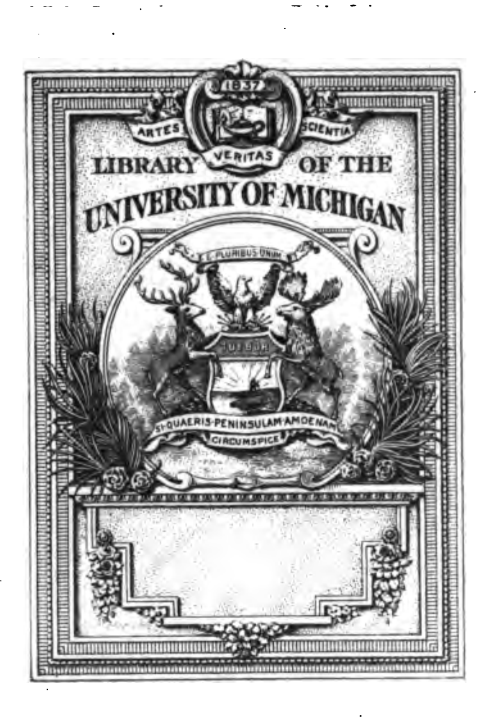



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Geschichte

der

griechischen Philosophie.

Gemeinverständlich nach den Quellen.

Von

Dr. A. Döring,

Gymnasialdirektor a. D. und Universitätsprofessor.

In zwei Bänden.

Band II.



Leipzig,

O. R. Reisland.

1903.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Druckfehler.

S. 8 Z. 7 v. u. Haltung muſs heiſsen Geltung.
S. 11 Z. 3 v. o. enthalten muſs heiſsen erhalten.
S. 49 Z. 17 v. u. selbstgenügsam muſs heiſsen selbstgenugsam.
S. 95 Z. 15 v. o. Philosophenhirns muſs heiſsen Philosophierens.
S. 180 Z. 8 v. o. Wesen muſs heiſsen Wachen.
S. 255 Überschrift: 30 muſs heiſsen 50.
S. 378 Z. 9 v. o. Antonius muſs heiſsen Antiochus.
S. 534 Überschrift: Die Vollendungszeit muſs heiſsen Das Vollendungsstadium.
S. 576 Überschrift: 450 muſs heiſsen 550.

Dritte Periode.

Herrschaft der wissenschaftlich begründeten Güterlehre (ca. 360 vor Chr. bis nach 200 nach Chr.).

Einleitung.

In der dritten Periode der alten Philosophie kommt der Grundcharakter derselben und der Philosophie überhaupt rein und entschieden zum Durchbruch und zu vielseitiger Ausbildung. Die Philosophie wird erkannt und dargestellt als die wissenschaftliche Begründung der Lehre vom höchsten Gute oder Lebensziel als des die Glückseligkeit des Einzelmenschen Bewirkenden, sowie ferner als die folgerichtige Ableitung der der jedesmaligen Bestimmung des Lebensziels entsprechenden Lebensführung. Die aus der Bestimmung des Lebensziels sich ergebende Lebensführung wird geradezu für die sittliche Aufgabe des Menschen erklärt. Darin liegt das eigentümliche Wesen der axiologischen, d. h. aus einer Lehre vom Glückseligkeitswert abgeleiteten Ethik. Diese steht in vollem Gegensatz zu dem in der vorigen Periode in mannigfachen Erscheinungen zu Tage getretenen Moralismus. Der Moralismus nimmt seinen Ausgangspunkt vom Interesse der Gesellschaft an dem richtigen Verhalten ihrer Glieder und zeigt diesen, wofern er intellektualistisch verfährt, die an das richtige Verhalten sich anknüpfenden persönlichen Lusterfolge, um sie zu dem den Interessen der Gesellschaft entsprechenden Verhalten zu bestimmen. Die axiologische Ethik verfährt umgekehrt. Sie stellt den Einzelmenschen ganz auf sich und fragt zunächst nach den Grundbedingungen seines Wohlseins, soweit diese

im Bereiche seines eigenen Schaffens und Wirkens liegen. Sie gewinnt so eine Bestimmung des Lebensziels. Aus diesem leitet sie dann die Regeln der zu seiner Verwirklichung dienenden Lebensführung ab. Beim Moralismus ist das Sittengesetz der feststehende Ausgangspunkt, die Lust- und Glückseligkeitsfolgen sind das Zweite. Bei der axiologischen Ethik ist die Wert- und Glückseligkeitsfrage der Ausgangspunkt, die Verhaltungsweise und Lebensführung das durch die Antwort auf jene bestimmte Zweite. Was theoretisch als oberstes Gut erkannt worden ist, wird praktisch zum beherrschenden Zwecke der Lebensführung erhoben. Der wissenschaftliche Charakter der Untersuchungen über das höchste Gut erstreckt sich nun freilich in unserer Periode nicht so weit, dafs die Möglichkeit der Glückseligkeit überhaupt in Frage gezogen würde. Die kritische Vorfrage: Ist überhaupt ein Überschufs der Befriedigung über die Unbefriedigung, der Lust über die Unlust möglich? wird nicht gestellt. Die Glückseligkeit wird von den verschiedenen hier in Betracht kommenden Standpunkten und Richtungen mit einer gewissen Unbefangenheit stillschweigend als möglich vorausgesetzt. Der Pessimismus liegt nicht im Gesichtskreise dieser Untersuchungen. Darin liegt eine Art von naivem Dogmatismus. Ebenso zeigt sich vielfach eine gewisse Neigung, die aus der Bestimmung des höchsten Gutes abfolgende Weise der Lebensführung möglichst im Einklang mit dem herrschenden Sittengesetz zu halten.

Von Anbeginn dieser Periode tritt diese Auffassung der Philosophie mit rasch zunehmender Deutlichkeit des Bewufstseins hervor und behauptet sich für mehr als ein halbes Jahrtausend in unbestrittener Herrschaft. In den uns erhaltenen Schriften dieses Zeitraumes finden wir sie am nachdrücklichsten und bestimmtesten bei Cicero ausgesprochen, der sich nicht nur selbst zu ihr bekennt, sondern auch die Vertreter der verschiedenen Hauptschulen, die er redend einführt, sich zu ihr bekennen läfst. Da er durchweg nach griechischen Vorlagen arbeitete, so haben wir in diesen seinen Zeugnissen das Zeugnis der verschiedenen Schulen selbst vor uns, die alle in dem einen Punkte übereinstimmten,

dafs die Lehre vom höchsten Gute nebst der daraus abgeleiteten Lebensordnung das Zentraldogma der Philosophie sei. Sein eigenes Urteil spricht er dahin aus, die Lehre vom höchsten Gute sei das Fundament oder der Inbegriff der Philosophie (Div. II. 2, Fin. IV. 14). Ferner bekennt sich bei ihm der Vertreter des Epikureismus zu der Lehre, dafs aus dem letzten und obersten Gute, das nicht wieder auf ein anderes zurückgeführt werden könne, aus dem vielmehr alles andere sich ableite — die Griechen hätten dafür den Ausdruck „Lebensziel" (tĕlos) —, die ganze Sittenlehre abgeleitet werden müsse (Fin. I. 42). In gleichem Sinne äufsert sich bei ihm der Stoiker dahin, „dafs die ganze Summe der Philosophie sich auf Glückseligkeit beziehe, und dafs das Streben nach dieser allein die Menschen zur Ausbildung der Philosophie geführt habe" (Fin. II. 86). Und nicht minder vertritt diese Auffassung ein Peripatetiker, der zugleich der späteren Lehre der Akademie nahesteht. Dieser erklärt, die Glückseligkeit sei das einzige Endziel der Philosophie; wer in betreff des höchsten Gutes von der Lehre der Schule abweiche, gehöre ihr in Wahrheit nicht mehr an. Sei das höchste Gut bestimmt, so sei in der Philosophe alles bestimmt. Nur so könne der Weg der Lebensführung und die Festsetzung sämtlicher „Pflichten" (die also sämtlich nur „Pflichten" gegen das eigene Wohl sind) gefunden werden. Sie sei eine Kunst- oder Methodenlehre der Lebensführung (wobei alles auf die Verwirklichung des Lebenszweckes ankommt). Von der Bestimmung des Lebensziels seien sämtliche sittlichen Bestimmungen abhängig. Die Sittlichkeit bestehe darin, das ganze Handeln auf die Verwirklichung des Gutes zu beziehen, für das man sich entschieden habe (Fin. V. 12, 14, 15, 16, 19).

Diese Zeugnisse werden als vorläufige Erläuterung und Beweisführung für den Grundcharakter der Periode genügen. Vornehmlich auf den Unterschieden und Veränderungen in diesem Hauptpunkte beruht aber auch die Einteilung der Periode in drei Abschnitte, die aber hier nur in aller Kürze, ohne nähere Erläuterung zur vorläufigen Orientierung angeführt werden kann.

Erster Abschnitt: Begründung der in Betracht kommenden Schulen (ca. 360—260).
Zweiter Abschnitt: Veränderungen in den Lehrsystemen der Schulen bis zur teilweisen Ausgleichung der Gegensätze (ca. 285 bis ca. 50 vor Chr.).
Dritter Abschnitt: Die Schulen vom letzten vorchristlichen Jahrhundert bis zu ihrem Erlöschen.

Erster Abschnitt.

Begründung der in Betracht kommenden Schulen (ca. 360—260).

Es könnte hier nochmals in eine ältere und jüngere Gruppe eingeteilt werden. Die Entstehung der alten Akademie, der peripatetischen Schule (Aristoteles) und des Altpyrrhonismus fällt vor das Jahr 300, die der beiden jüngeren Schulen, der Stoa und des Epikureismus, um oder kurz nach 300. Es bedarf jedoch dieser Gruppeneinteilung nicht; es wird genügen, wenn wir die Anfänge der fünf Schulen in der vorstehenden chronologischen Reihenfolge nacheinander zur Darstellung bringen.

I. Die alte Akademie (ca. 360 bis ca. 260).

Die Häupter der alten Akademie sind: Speusippos 347—339, Xenokrates 339—314, Polemon 314—270, Krates bis gegen 260. Die alte Akademie verharrte einesteils in der metaphysischen Richtung Platos, anderenteils unternahm sie, im Gegensatze gegen eine von Eudoxos aufgestellte Lehre vom höchsten Gut, für die in Platos „Gesetzen“ zu Grunde liegende Güterlehre eine wissenschaftliche Begründung zu schaffen. Ehe daher auf die Lehren der einzelnen Schulhäupter eingegangen werden kann, mufs die betreffende Lehre des Eudoxos zur Darstellung kommen, von der diese ganze Bewegung auf dem ethischen Gebiet ihren Ausgang nimmt.

1. Eudoxos von Knidos (ca. 360).

Eudoxos von Knidos gehört nicht selbst der alten Akademie an. Er ist überhaupt mehr fachmäfsiger Naturforscher als Philosoph. Er mufs aber hier an die Spitze gestellt werden, weil er offenbar der erste gewesen ist, der mit wissenschaftlicher Begründung eine Bestimmung des höchsten Gutes vertreten und dadurch die ganze neue Bewegung eingeleitet, insbesondere auch die Nachfolger Platos zum gleichen Bemühen um eine wissenschaftliche Grundlage der überkommenen Güterlehre angeregt hat.

Knidos, die Vaterstadt des Eudoxos, war eine dorische Kolonie im Südwesten von Kleinasien. Eudoxos lebte ungefähr von 400—347 (D. L. VIII. 90). Er ist einer der geistesmächtigsten und einflufsreichsten Vertreter der antiken Naturforschung, ein Mann von dem geistigen Gepräge eines Thales. Er war epochemachender Astronom, Mathematiker, Arzt und Gesetzgeber seiner Vaterstadt (L. D. VIII. 86, 88; Cic. Rep. I. c. 15; Plut. Kolot. 32), vielleicht auch Geograph (D. L. 90; S. Emp. Hyp. I. 152; Plut. Non posse 10). Plutarch nennt ihn wiederholt einen musenbegeisterten Mann und berichtet, er hätte sich gern wie Phaeton von der Sonne verbrennen lassen wollen, wenn er um diesen Preis ihr nahekommen und ihre Gestalt, Gröfse und Schönheit erkennen könnte (Non posse 11). Aus ärmlichen Verhältnissen hervorgegangen, ermöglichte er es durch die Beihilfe verschiedener Gönner, einen umfassenden Studiengang zu verfolgen. Mit 23 Jahren, also etwa um 377, über ein Jahrzehnt nach Eröffnung der Akademie, war er in Athen zwei Monate lang Hörer Platos (D. L. VIII. 86 f.). Er nahm jedoch keineswegs die Lehre Platos an und scheint später die platonischen Ideen im Sinne der körperlichen Urstoffe des Anaxogoras umgedeutet zu haben (Z. II. 1, 1039, 4). Bald darauf unternahm er als Begleiter eines Arztes und mit Unterstützung von Freunden eine Reise nach Ägypten. Dieses Land erfreute sich, nachdem ein seit 387 unternommener Unterjochungsversuch der Perser im Jahre 380 kläglich gescheitert war, bis 362 wieder ungestörter Unabhängigkeit

unter dem kräftigen Könige Nektanebis I. (ca. 380—60). Dieser stand in enger Beziehung zum spartanischen Könige Agesilaos, der ihm griechische Söldner lieferte. Ein Empfehlungsschreiben des Agesilaos an Nektanebis ermöglichte Eudoxos den wissenschaftlichen Verkehr mit den ägyptischen Priestern. Er verweilte dort 16 Monate. Mit welcher Hingabe er sich dem Studium der ägyptischen Priesterweisheit widmete, beweist der Zug, dafs er sich nach Weise dieser Priester die Augenbrauen und die Haare an anderen Körperstellen abschor. Von diesen erfuhr er auch die wahre Ursache der Nilüberschwemmungen (D. 386, 229, 1). Auch die genaue Jahreslänge von 365 Tagen, 6 Stunden und 19 Minuten, die später dem julianischen Kalender zu Grunde gelegt wurde, soll er als der erste von den ägyptischen Priestern überkommen haben. Ebenso auch die genauen Umlaufszeiten der übrigen Planeten. Auch soll er eine ägyptische Schrift, deren Titel vielleicht „Totengespräche“ war, ins Griechische übersetzt haben (D. L. VIII. 87, 89). In der Entwicklung der Geometrie wird er durch verschiedene Neuerungen epochemachend (ib. 90). Zur Astronomie verfafste er eine Anzahl Schriften. Den Inhalt zweier derselben hat Aratos (um 270 vor Chr.) in Form eines noch vorhandenen astronomischen Lehrgedichts wiedergegeben. Erhalten ist auch ein Kommentar des gelehrten Astronomen Hipparch (2. vorchristl. Jahrh.) zu seinen astronomischen Schriften und dem Gedichte des Aratos. Seine Hauptleistung in der Astronomie ist, dafs er zuerst die wirkliche Planetenbewegung unter genauer Berücksichtigung der Umlaufszeiten wissenschaftlich zu erklären versuchte. Er nahm behufs dieser Erklärung 27 ineinandergeschachtelte bewegliche Sphären an, die er in verschiedener Zahl den verschiedenen Planeten und dem Fixsternhimmel zuteilte (Aristot. 1073 b, 17, Simplic. zu de Coelo II. 10). Er wurde so, während er sich zu dem später herrschend werdenden astrologischen Aberglauben der Chaldäer, dem Glauben an das Horoskop, noch völlig ablehnend verhielt (Cic. Div. II. c. 42), der Vater der wissenschaftlichen Astronomie. Aristoteles baute seine Theorie weiter aus.

Seit etwa 240 vor Chr. wurde diese in Alexandria durch eine etwas veränderte (die der Epizyklen) ersetzt, die sodann in ihrer Ausbildung durch Ptolemäus bis auf Kopernikus herrschend blieb. Eudoxos soll bereits in seiner Vaterstadt Knidos eine förmliche Sternwarte errichtet haben. Trotz seines frühen Todes (er starb im Alter von 53 Jahren, D. L. 90) genofs er nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern in ganz Griechenland das höchste Ansehen als gefeierter Gelehrter (D. L. 88).

Dieser universelle Forscher nun hat auch in die Entwicklung der Philosophie durch erstmalige Aufstellung einer wissenschaftlich begründeten Lehre vom höchsten Gut in epochemachender Weise eingegriffen. Aristoteles berichtet über diesen Punkt seiner Lehre (1101 b, 27 ff., 1172 b, 9 ff.) in einer Weise, dafs noch die von ihm angewandte Argumentation durchblickt. Er stellt zwei Merkmale auf, an denen der höchste Lebenswert erkennbar sein mufs. Das letzte Gute (nicht im sittlichen, sondern im axiologischen Sinne) ist nicht das, was gelobt wird. Man lobt das, was zur Erlangung des Zieles dienlich ist, nicht das Ziel selbst. Wenn etwas Gutes nicht gelobt wird, so beweist dies, dafs es besser ist, als was gelobt wird, also als letzter Zweck obenansteht. Das ist das erste Merkmal. Es verhält sich damit wie mit den Göttern, die zu loben auch niemand für nötig hält. Der eigentliche Beweis ferner, dafs etwas ein Gutes ist, besteht darin, dafs es begehrt wird. Jedes Wesen findet heraus, was ihm gut ist, ebenso wie die ihm zuträgliche Nahrung. Das höchste Gut mufs also dasjenige sein, das allgemein begehrt wird. Das ist das zweite Merkmal.

Diese beiden Merkmale des letzten Gutes nun passen auf die Lust. Die Lust wird nicht gelobt; man fragt bei ihr nicht nach einem aufser oder über ihr liegenden Zweck. Die Lust wird ferner von allen fühlenden Wesen begehrt.

Ein weniger zutreffendes drittes Argument ist folgendes. Wenn die Lust zu einem anderen Guten hinzutritt, z. B. zu Handlungen der Gerechtigkeit oder Besonnenheit,

so vermehrt sie dessen Wert. Hier liegt eine unklare Vermengung der beiden Begriffe Gut und Gutes vor. Er gerät durch diese Verwechslung auch in einen Widerspruch mit seiner vorherigen Beweisführung, nach der die Lust das letzte und einzige Endziel alles Begehrens sein soll.

Dasselbe Resultat ergibt sich nach Eudoxos aber auch, wenn man das Gegenteil der Lust in Betracht zieht. Die Unlust wird von allen Wesen, und zwar um ihrer selbst willen, gemieden. Sie ist also das letzte Übel.

In welcher schriftstellerischen Form Eudoxos diese Gedanken vorgetragen hat, ob er bei der Lust wieder zwischen den verschiedenen Arten der Lust unterschieden hat, sowie welche Regeln für die Lebensführung er aus diesem Prinzip abgeleitet hat, ist unbekannt. Dafs er unter Lust nicht die Sinnenlust, sondern die Lust im universellen Sinne verstanden hat, ergibt sich aber schon aus dem höchst ehrenvollen Zeugnis, das Aristoteles (1072 b, 15) mit dem gröfsten Nachdruck seiner persönlichen Lebensführung ausstellt. „Seine Beweisführungen fanden Beifall, mehr wegen der Güte seines Charakters als um ihrer selbst willen. Denn er erschien als ein hervorragend mafshaltender Mann, so dafs er nicht als Freund der Lust solches zu sagen schien, sondern weil es sich in Wahrheit so verhalte.“

Es darf wohl vermutet werden, dafs Eudoxos in diesem Lehrpunkte durch die Schule oder durch die Schriften Demokrits beeinflufst worden ist. Ein so vielseitiger Forscher ist gewifs nicht an den naturwissenschaftlichen Leistungen eines Demokrit vorbeigegangen, und da trat ihm denn auch die Lehre Demokrits von der Lust als oberstem Lebensziel entgegen. Hat er aber von diesem den nicht auf die Sinnenlust eingeschränkten, sondern zu umfassender Haltung erweiterten Begriff der Lust übernommen, so wird er auch Demokrits ideale Folgerungen aus dem Lustprinzip für die Lebensführung gutgeheifsen haben. Die Beweisführung dagegen für die Lust als höchsten Lebenswert ist das chararakteristische Neue, das von ihm selbst hinzugebracht worden ist. Die Darlegung dieser Theorie mag um 360 stattgefunden haben.

2. Speusippos (vor 400—339).

Speusippos war der Sohn einer Schwester Platos (D. L. IV. 1). Er war also mutmafslich vor 400 geboren. Aus seinem Leben vor der Leitung der Akademie ist nur bekannt, dafs er während eines längeren Aufenthalts Dions in Athen zur Zeit seiner Verbannung aus Syrakus (366—357) zu diesem in ein enges freundschaftliches Verhältnis trat. Er erheiterte ihn in diesen trüben Zeiten durch sein joviales Wesen und trat in Syrakus, wohin er Plato auf dessen dritter Reise begleitete, mit seinen Anhängern in Verbindung (Plutarch Dion 17. 22). Es werden auch Briefe von ihm an Dion erwähnt (D. L. IV. 5). Den Angaben, dafs er ein ausschweifendes Leben geführt und an erheblichen Charakterfehlern gelitten habe (D. L. IV 1 f., Athen. VII. 279, XII. 546, Tertull. Apol. 46), liegen als tatsächliches Material offenbar nur einige jugendliche Leichtfertigkeiten zu Grunde (Plut. adul. et am. 32, fratr. am. 21).

Dafs Plato ihn zu seinem Nachfolger berief, scheint von Xenokrates und Aristoteles als Zurücksetzung empfunden worden zu sein. Wenigstens verliefsen beide auf längere Zeit Athen. Er wurde bald von einer Lähmung befallen, so dafs er sich in einer Sänfte zur Akademie tragen lassen mufste. Trotz der angeblich dem Kyniker Diogenes gegebenen prompten Antwort, das Leben habe seinen Sitz nicht in den Beinen, sondern in der Vernunft, soll er, schliefslich von Trübsinn übermannt, seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben (D. L. IV. 3). Er hatte eine grofse Zahl von Schriften verfafst, von denen jedoch fast nur die Titel erhalten sind (D. L. IV. 4 f.).

Er strebte nach systematischer Vollständigkeit der Erkenntnisse, weil auch das einzelne nur im Zusammenhange mit allem übrigen richtig gewürdigt werden könne (D. L. 2, Z. 996, 2). Über das einzelne seiner Lehre ist wenig bekannt, doch scheint er den gröfsten Verstiegenheiten des Platonismus gegenüber eine ausgeprägt nüchterne Haltung zur Geltung gebracht zu haben. So räumt er der Sinneserkenntnis wenigstens unter Leitung der Vernunft einen

gewissen Raum ein (S. Emp. Dogm. I. 145 f.). So liefs er, wie es scheint, die Ideen ganz fallen (Aristot. 1028 b, 21) und vertrat die (evolutionistische) Ansicht, dafs das Vollkommene nicht am Ausgangspunkte der Entwicklung zu suchen sei, sondern als Entwicklungsresultat und Endergebnis betrachtet werden müsse (Aristot. 1072 b, 31, 1091 b, 16). Besonders dieser letzte Punkt ist von weittragender Bedeutung, schon deshalb, weil die entgegengesetzte Ansicht, nach der die Vollkommenheit in den Urgründen liegt, sich im weiteren Verlaufe des griechischen Denkens folgerichtig zu einer weltfeindlichen Mystik ausgebildet hat. Vielleicht hing hiermit auch die ihm zugeschriebene, nicht besonders hohe Vorstellung vom Göttlichen zusammen (D. 538), vermöge deren er nach Ciceros vager und phrasenhafter Ausdrucksweise (N. D. I. 32) „die Erkenntnis des Göttlichen aus den Seelen herausgerissen“ habe.

Doch bleibt in seinen Spekulationen genug Phantastik übrig. Er kennt eine ganze Reihe übersinnlicher Prinzipien und gerät, da er die Ideen durch Zahlen ersetzt, in eine ganz pythagoreische Zahlenmystik hinein (Arist. 1028 b, 21; Jambl. Theol. arithm. 62 f.). So vertrat er auch die Unsterblichkeit der Seele (mutmafslich im Zusammenhange mit der Seelenwanderung) und zwar, abweichend von dem späteren Standpunkte Platos, auch für die beiden unvernünftigen Seelenteile (Z. 1008, 4).

Aufser erkennbarem Zusammenhange mit diesen Spekulationen stehen seine Bemühungen um eine wissenschaftlich begründete Güterlehre für das diesseitige Leben. Es trifft bei diesen ältesten Vertretern dieser Bestrebungen noch nicht zu, dafs das höchste Gut der alleinige Endzweck ihres Denkens ist, auf den sie (nach einem Worte Kants) alle ihre Erkenntnisse beziehen.

Dafs er sich auch nach dieser Seite betätigte, das zeigt zunächst seine Stellungnahme zur Lustlehre des Eudoxos. Dafs er die Lustlehre überhaupt berücksichtigte, geht schon daraus hervor, dafs er einen Dialog „Aristippos“ verfafst hatte (D. L. IV. 4 f.). Es wird aber auch ausdrücklich seine Polemik gegen Eudoxos in diesem Punkte bezeugt

(Arist. 1153 b, 4; 1172 b, 35 ff.). Über die Art dieser Polemik sind freilich an diesen Stellen nur einige fragmentarische Andeutungen enthalten. Danach suchte er die Berufung auf die Allgemeinheit des Luststrebens bei allen fühlenden Wesen durch den Hinweis auf die Minderwertigkeit der tierischen Natur zu entkräften, und dem Beweise, dafs die Lust ein Gut sein müsse, weil die Unlust ein Übel sei, stellte er die unzweifelhafte, aber in diesem Falle nicht beweisende Tatsache gegenüber, dafs auch ein Übel einem anderen Übel entgegengesetzt werden könne. Ja, es könnten sogar beide entgegengesetzte Übel einem dritten entgegengesetzt sein, das weder Gut noch Übel sei. Im Anschlufs daran suchte er dann zu beweisen, dafs die Lust als solche überhaupt so gut wie die Unlust ein Übel sei, und dafs ein Zustand, in dem weder Lust noch Unlust vorhanden, beiden vorzuziehen sei (Arist. 1153 b, 6, 1173 b, 5, 1152 b, 8; Gell. N. A. IX. 5, 4). Wie er aber diesen Beweis führte, darüber wird an diesen Stellen nichts mitgeteilt. Jedenfalls zeigt er sich hier als Gegner des Lustprinzips. Aristoteles erklärt einmal das herrschende Vorurteil gegen das Wort Lust dadurch, dafs dasselbe „durch eine Art Erbgang“ (im Sprachgebrauch) „in den Besitz der körperlichen Lust übergegangen“ sei (1153 b, 33). Dieses Vorurteil bestand offenbar auch bei Speusippos, trotzdem dafs zwei so hervorragende Geister wie Demokrit und Eudoxos mit allem Nachdruck darauf hingewiesen hatten, dafs Glückseligkeit nur ein Gefühlszustand sein kann. Er wollte nicht anerkennen, dafs nur die mit einem Gegenstande verknüpfte Lust die Ursache seines Wertes sein kann, dafs nur eine Lustursache ein Gut sein kann. Er war daher genötigt, sich nach einem anderen Prinzip umzusehen, aus dem die Beschaffenheit, ein Gut zu sein, abgeleitet werden konnte.

Welchen Weg er einschlug, das erfahren wir aus der schon öfters angeführten Tafel des Clemens von Alexandria (Strom. II. § 133). Nach derselben erklärte er die Glückseligkeit für einen „vollkommenen Zustand in dem der Natur Gemäfsen“ oder im Besitz der Güter, einen

Zustand, auf den „das Begehren aller Menschen gerichtet sei". Er erkannte also an, dafs die im Begehren aller lautwerdende Forderung der Natur nach dem ihr Gemäfsen für die Glückseligkeitsfrage ausschlaggebend sei. Er wollte jedoch nicht anerkennen, dafs das eigentliche Merkmal für das der Natur Gemäfse die Lust sei, sondern fand schon in dem betreffenden Zustande selber, im vollkommenen Besitze der betreffenden Güter die Gewährleistung der Glückseligkeit.

Wie er nun die von der Natur geforderten Güter im einzelnen bestimmte, darüber fehlt es fast ganz an direkten Nachrichten. Wir hören nur (Plut. Not. comm. c. 13), dafs er ebenso wie Xenokrates Gesundheit und Reichtum nicht für gleichgültige Dinge, sondern für Güter hielt. Es ist jedoch nach dem, was in dieser Beziehung über seine Nachfolger Xenokrates und Polemon berichtet wird, im höchsten Grade wahrscheinlich, dafs er sich in der Bestimmung dieser Güter an die in Platos „Gesetzen" mit so grofsem Nachdruck hervortretende Dreiteilung und Rangfolge anschlofs, nach der die Güter der Seele (die Plato ausschliefslich in den Tugenden fand), die eigentlich allein an sich selbst wertvollen waren, die Güter des Körpers nur um ihrer Bedeutung für die Seele und die äufseren Güter nur um der Bedeutung für den Körper willen Wert haben.

Wenn dies aber der Fall war, so mufsten auch diese drei Güterklassen und ihre Rangfolge nicht, wie bei Plato, einfach aufgestellt, sondern aus dem aufgestellten Prinzip des vollkommenen Zustandes nach der im allgemeinen Begehren zu Tage tretenden Forderung der Natur abgeleitet werden. Wie und in welchem Mafse dies schon Speusippos getan hat, wird nicht berichtet. Nur über das Verfahren der alten Akademiker im allgemeinen finden sich Nachrichten bei Cicero, die überdies teilweise an Unklarheit leiden. Am vollständigsten soll nach Cicero diese Lehre vom höchsten Gute als eines Lebens nach den Anforderungen der Natur von Polemon ausgebildet worden sein (Fin. IV. 14, 45), doch kann das Hauptsächlichste zur Erläuterung

dieses Standpunktes im allgemeinen schon an dieser Stelle angeführt werden.

Die Natur hat das Streben, sich selbst zu erhalten. Sie ist mit den dazu erforderlichen Hilfsmitteln, den Gütern, ausgestattet. Diese zu erhalten, auszubilden und zu ergänzen dienen die Künste, deren oberste die Kunst der Lebensgestaltung im allgemeinen (ars vivendi) ist (Fin. IV. 16). Als Güter der Seele in diesem Sinne werden in diesem Zusammenhange aufgeführt: Erstens die Fähigkeit zur Liebe und Fürsorge für andere, die sich zunächst als Gatten-, Kindes- und Verwandtenliebe offenbart, und auf der die Möglichkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens und die Entwicklung der Tugend der Gerechtigkeit beruhen. Zweitens die Fähigkeit, auch widerwärtigen Lebensumständen Trotz zu bieten, die sich zur Tugend der Tapferkeit entwickelt. Drittens die Fähigkeit zur Erkenntnis und Forschung, aus der Wissenschaft und Weisheit entspringen. Viertens eine Anlage zu Scham und Scheu, aus der die Zügelung der Naturtriebe, die Sophrosyne, entspringt. So entwickeln sich alle Tugenden aus seelischen Naturanlagen und sind, indem sie diesen Genüge leisten, selbst Güter (Fin. IV. 17 f.). Die Güter des Körpers werden in diesem Zusammenhange nicht näher aufgeführt und nur als minderwertig im Vergleich mit denen der Seele bezeichnet.

Das Naturbedürfnis ist das Kennzeichen, aus dem das Naturgemäfse, also alles, was ein Gut ist, erkannt wird. Nicht durch die Lust, sondern durch die Naturgemäfsheit wird das Begehren wachgerufen (58). Ist die Summe einmal festgesetzt, so ergibt sich leicht die Rangfolge der Bedeutung für das Ganze der Glückseligkeit (ib. 32). Die geringeren Güter aber werden durch die höheren nicht völlig entwertet (37). Der Mensch ist durchaus nicht blofs Seele (28). Die Glückseligkeit besteht im Genusse entweder aller oder doch der meisten und wichtigsten dieser Güter (60). Dies wird anderweitig (Fin. II. 34; Acad. II. 131) auch so formuliert: Das höchste Gut besteht im Leben nach der Natur, d. h. im Genufs der naturgemäfsen Güter, einschliefslich der Tugend.

Das Naturgemäfse ist in der Naturausstattung bereits angelegt und bedarf, um zur Glückseligkeit zu führen, nur der Erhaltung und Pflege. Im Sinne dieser Angelegtheit zählt Cicero einmal (Fin. V. 17) offenbar nach der Lehre der alten Akademie eine Anzahl körperlicher Güter auf (Unverletztheit aller Teile, Gesundheit, normale Sinne, Freiheit von Schmerz, Kraft, Schönheit) und fügt dann hinzu, etwas Ähnliches seien auch die ersten Funken und Samenkörner der Tugenden in der Seele. Hier zeigt sich deutlich, weshalb die Tugenden Güter sind; deshalb nämlich, weil sie die Ausbildung einer in der Seele vorhandenen Naturanlage sind.

An einer anderen Stelle bei Cicero (Acad. I. 19—21) finden wir diese Lehre der alten Akademie folgendermafsen dargestellt. Das Lebensziel oder höchste Gut besteht darin, dafs wir alles für die Seele, den Körper und das Leben Erforderliche von der Natur empfangen. Die Güter des Körpers betreffen teils den ganzen Körper, wie Gesundheit, Kraft, Schönheit, teils die Tüchtigkeit und Brauchbarkeit der einzelnen Organe. Von den durch die Natur verliehenen Gütern der Seele werden hier nur angeführt: schnelle Fassungskraft und Gedächtnis. Es fehlt also ganz die Naturausstattung zu den sittlichen Eigenschaften. In dieser Beziehung steht hier nur die offenbar aus flüchtiger und verständnisloser Benutzung der griechischen Vorlage entsprungene Wendung, die Tugend sei die Vollendung der Natur und alles dessen, was in der Seele angelegt ist. In noch flüchtigerer Weise wird dann über die Güter „des Lebens" nur gesagt, dafs sie zur Ausübung der Tugend erforderlich seien (eine ganz unbestimmte Hindeutung auf die Rangfolge). Ganz äufserlich werden dann noch angehängt: Reichtum, Macht, Ruhm, Beliebtheit.

Diese Angaben gehen vielleicht in einigem schon über die Ausbildung dieser Lehre bei Speusippos hinaus. Anderenteils bleiben sie in ihrer Lückenhaftigkeit und Verständnislosigkeit wohl schon hinter der von ihm erreichten Entwicklungsstufe zurück. Jedenfalls dienen sie zur Erläuterung,

was schon Speusippos mit seinem „vollkommenen Zustand im Naturgemäfsen" gemeint hat.

Clemens hat aber in seiner kurzen Angabe noch einen sehr bedeutsamen Zusatz: „Die Guten streben nur nach Freiheit von Belästigung (aochlesía)". Offenbar kommt in dieser Formel seine positive Stellungnahme zur Lustlehre des Eudoxos zum Ausdruck. Der „Gute" strebt nicht nach Lust, sondern nur nach dem Mittelzustand zwischen Lust und Unlust, nach der Unlustlosigkeit, der Belästigungsfreiheit. Vielleicht erschien ihm, wie es nach den angeführten Zügen aus seiner Polemik den Anschein hat, nicht nur die Unlust, sondern auch die Lust, wie er sie verstand, als eine „Belästigung". Das System der Güter dagegen, wie er es aus den Anforderungen eines normalen, der Natur gemäfsen Zustandes ableitete, wird durch diese Bestimmung, die offenbar nur gegen Lust und Unlust Front macht, nicht betroffen.

3. Der Dialog „Philebos".

Der „Philebos" steht unter den Schriften Platos und wird auch heute noch meist für ein Werk Platos gehalten. Er bietet aber unter dieser Voraussetzung eine Menge von Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten. Es ist kaum denkbar, dafs Plato sich auch nur in beschränktem Mafse, wie dieser Dialog tut, zur Anerkennung der Lust als Gut herbeigelassen haben sollte. Wenn er dies aber tat, so wird er doch kaum, wie der Verfasser des „Philebos" tut, dies Resultat der Untersuchung am Schlusse wieder rückgängig gemacht und widerrufen haben. Ein grofser Teil der Schrift ferner beschäftigt sich mit der völlig unhaltbaren und sinnlosen Unterscheidung von wahrer und falscher Lust. Eine seltsame Eigentümlichkeit derselben ist sodann, dafs bei ganz unzulänglichen Gelegenheiten die grofsen Prinzipienfragen des Platonismus ganz ohne Not in die Diskussion gezogen werden. So bei der Frage nach den verschiedenen Arten der Lust und Unlust das Problem der Ideen und ihrer Zerteilung in der Vielheit der Erscheinungsdinge (14 C ff.). So bei der Frage, ob Erkenntnis oder Lust

den Vorrang verdiene, die Frage nach den letzten Grundelementen des Seienden (23 C ff.). Endlich sind die Gedanken manchmal an sich selbst unklar oder durch Unzulänglichkeit des Ausdrucks verdunkelt. Der Gedankengang im ganzen ist schwerfällig und übermäfsig kompliziert.

Alle diese Unbegreiflichkeiten fallen weg, und das Wesentliche des Inhalts wird vollkommen verständlich unter einer doppelten Voraussetzung. Einerseits, dafs der „Philebos“ von einem geistvollen und scharfsinnigen, mit der platonischen Gedankenwelt und Darstellungsweise vertrauten und sie in wahrhaft geistvoller Weise nachbildenden, aber noch ungeschickten, in den Gedanken noch nicht zur vollen Klarheit und im Ausdruck noch nicht zur vollen Reife gelangten, noch unausgegorenen jugendlichen Mitgliede der Akademie verfafst ist. Anderenteils, dafs dieser Autor gerade in den Gegensatz zwischen Eudoxos und Speusippos einzugreifen und beiden gegenüber einen selbständigen Standpunkt geltendzumachen bemüht ist.

Letzterer Punkt wird durch die wesentlichen Züge des Gedankenganges zur vollen Gewifsheit erhoben. Gleich zu Anfang wird der Gegenstand der Diskussion in folgender Weise formuliert. Zwei Ansichten über das wahre Gut stehen einander gegenüber. Nach der einen besteht es für alle lebenden Wesen in dem Sich-freuen, in der Lust und Ergötzung im weitesten und umfassendsten Sinne (11 B). Dies ist nicht die Lehre Aristipps, der nur die Sinnenlust als Gut anerkannte, sondern entweder die Demokrits oder, was viel näher liegt, die des damals in ganz Griechenland hochgefeierten Eudoxos. Nach der anderen besteht es im Erkennen, Denken, Sich-erinnern, richtigen Vorstellen und Schliefsen, kurz in der Gesamtheit der intellektuellen Funktionen und ist nach dieser seiner Natur selbstverständlich nicht allen lebenden Wesen zugänglich, sondern nur denen, die daran Anteil zu haben vermögen (11 C), d. h. nur den in höherem Mafse mit den Vernunftanlagen Ausgestatteten. An einer späteren Stelle (19 D) wird diese Ansicht dahin formuliert, dafs nach ihr „Vernunft, Wissenschaft, Einsicht, Kunst“ (vielleicht gleich-

bedeutend mit Theorie) „und alles damit Verwandte“ für das wahre Gut zu halten seien. Dies ist nicht die Lehre Platos, der das wahre Glück ausschliefslich in die denkende Erfassung der unveränderlichen jenseitigen Wesenheiten setzte. Bei ihm liegt der Wert ganz ausschliefslich in der Beschaffenheit des erkannten Objekts, und demgemäfs hat bei ihm auch nur die zur Erfassung desselben führende Denktätigkeit im engsten Sinne Wert. Nach dem hier bezeichneten Standpunkte dagegen wird ganz offenbar dieser Wert den erkennenden Tätigkeiten im weitesten Umfange beigelegt, sofern sie nur richtig geübt werden. Das Objekt kommt dabei nur insoweit in Betracht, als es ja auch der richtigen Erkenntnisfunktion zufallen mufs. An sich scheint der Wert ausschliefslich in die Betätigung, die Funktion gesetzt zu werden. Das ist eine Ansicht, die sich schon in der letzten Lebenszeit Platos im Kreise der Akademie gebildet haben mochte. Sie hat die gröfste Ähnlichkeit mit dem, was uns als Grundlehre des Aristoteles später entgegentreten wird.

Auf Grund dieses Gegensatzes werden nun drei Lebensformen, d. h. drei Weisen, nach der Glückseligkeit zu streben, statuiert. Die eine sucht das Ziel ausschliefslich durch Lust zu erreichen, die andere ausschliefslich durch intellektuelle Tätigkeit, die dritte durch eine Mischung von beiden (11 E, 21 E f.).

Es wird nun gezeigt, dafs ein Leben, in dem alle anderen Bewufstseinserscheinungen aufser dem Lustgefühl ausgemerzt wären, also ein Leben ohne Erinnerung, ja ohne die Fähigkeit, sich auch die gegenwärtige Lust im Vorstellen gegenständlich zu machen, etwas ganz Absurdes und keinesfalls das Glückseligkeitsbedürfnis Befriedigendes wäre. Es wäre das Leben einer Auster oder Qualle. Ebenso ferner, dafs ein Leben, das ausschliefslich in Erkenntnisfunktionen ohne jedes begleitende Lustgefühl verliefe, ebenfalls dem Glückseligkeitsbedürfnis nicht Genüge tun könnte (21).

So kann also von diesen drei Lebensformen nur die dritte, die gemischte, in Betracht kommen, und das Problem spitzt sich dahin zu, welchem von den beiden Bestandteilen

der Mischung der überwiegende Wert zugeschrieben werden mufs (22 C ff.). Dies führt zu einer umfangreichen Untersuchung zunächst über Wesen und Wert der Lust (31 B—35 C).

Hier treten nun wieder in einem besonderen Sinne, nämlich unter Einschränkung auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Lust, drei mögliche Lebensformen auf, eine lustvolle, eine unlustvolle und eine mittlere, bezeichnet durch die Abwesenheit der Unlust, aber auch der Lust (43 D ff.).

Für diesen letzten Zustand als den begehrenswertesten sind Männer eingetreten, „ausgezeichnet durch Erkenntnis der Natur“, die geradezu die Existenz der Lust leugnen. Dieser letzte Punkt wird jedoch dahin näher erläutert, dafs sie nicht das Vorhandensein der Lust als seelische Erscheinung leugnen. Sie behaupten vielmehr nur infolge des Widerwillens einer nicht unedlen Natur gegen das Wesen der Lust, diese sei lediglich eine Art von Gaukelei oder Taschenspielerei, also keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare Lust (44 C). Wie dies gemeint ist, zeigt die ausführliche Widerlegung dieses Standpunktes, die uns zugleich die von diesem Standpunkte vorgebrachten Beweisgründe kennen lehrt (44 D—53 C). Es ergibt sich nämlich, dafs in der Verteidigung dieser Ansicht nur diejenigen Arten der Lust ins Auge gefafst worden sind, die mit einer Beimischung von Unlust verbunden sind. Dies ist der Fall bei den meisten körperlichen Lustarten, wo die Lust nur in der Stillung der vorangegangenen heftigen Unlust des Bedürfens und Begehrens besteht, also nur die vorgängige Unlust aufhebt. Es ist aber auch auf den rein seelischen Gebieten der Fall. Die Affekte Zorn, Furcht, Sehnsucht, Liebe, Eifersucht, Neid sind Mischungen von Lust und Unlust, in denen die beiden Bestandteile schwer voneinander zu sondern sind. In der Tragödie weinen die Zuschauer, während sie zugleich geniefsen (48 A). Sehr eingehend wird der gemischte Charakter der durch die Komödie wachgerufenen Gefühle nachzuweisen versucht. Diese Darlegung läuft daraus hinaus, dafs der Genufs am Komischen

auf einer besonderen Art von Schadenfreude beruhe. Der Verfasser bezeichnet nur die Schadenfreude irrig als Neid, d. h. als ihr gerades Gegenteil. Wir sehen menschliche Wesen mit gewissen absurden Eigenschaften behaftet, die als solche ein mitfühlendes Bedauern, also eine Unlust, wachrufen müssen, während wir zugleich durch das Vorhandensein dieser Schäden lustvoll erregt werden (48 B ff.). Unzweifelhaft ist hier das Wesen des Komischen richtig, aber zu eng gefafst.

Wer sind nun die so urteilenden und argumentierenden Männer? Es kann kaum zweifelhaft sein, dafs hier die Stellungnahme des Speusippos zur Lust bezeichnet wird. Wenn er dem Luststreben das Streben nach „Belästigungsfreiheit“ (aochlesía) gegenüberstellt, so entspricht das genau der „dritten Lebensweise“, wie sie vorstehend bezeichnet wurde. Und zur Begründung dieses Standpunktes konnte er kaum treffendere Argumente beibringen als die vorstehend skizzierten, die zum Teil bei Schopenhauer wiederkehren. Wir lernen also aus dem „Philebos“ noch ein Stück seiner Lehre kennen, die Art nämlich, wie er seine Verwerfung der Lust als Gut begründete. Dafs eine Mehrzahl von „Männern“ als Vertreter dieses Standpunktes bezeichnet wird, kann dagegen nicht ins Gewicht fallen. Die Mehrzahl war entweder wirklich vorhanden in seinen Anhängern oder sie dient nur der herkömmlichen, absichtlich unbestimmten Bezeichnung. Dafs letzteres hier der Fall, scheint durch die hervorragenden Leistungen dieser „Männer“ in der Naturerkenntnis bestätigt zu werden. Diese scheint nun freilich auf Speusippos durchaus nicht zu passen, der nach allem, was über ihn bekannt ist, alles eher als ein Naturforscher war (Z. 1006). Es ist aber im Sprachgebrauch der platonischen Schule Erkenntnis der Natur keineswegs gleichbedeutend mit dem, was wir unter Naturwissenschaft verstehen. Im Sinne dieser Richtung gelten die teilweise recht abstrusen Spekulationen über das Wesen des Seienden, mit denen sich ja Speusippos, wie gezeigt, eingehend befafste, durchaus als Leistungen in der Erkenntnis der Natur der Dinge, zu denen unser Verfasser als wesentlich

gleichgestimmte Seele, wie verschiedene Partien des „Philebos“ zeigen, anerkennend und bewundernd aufschauen konnte.

In sehr treffender Weise nun läfst unsere Schrift diesem Standpunkte eine wenigstens teilweise Widerlegung widerfahren. Unser Verfasser verhält sich zu Speusippos fast wie in diesem Punkte von Hartmann zu Schopenhauer. Es gibt reine, d. h. nicht durch das Opfer begleitender Unlust zu erkaufende Lust. So schon auf dem Gebiete der Sinne, wenn dem Genufs nicht ein unlustvolles Begehren vorangegangen ist, wie bei der Warnehmung schöner Farben, regelmäfsiger Figuren, wohllautender Töne und Wohlgerüche. So vollends auf dem seelischen Gebiete in der die intellektuelle Betätigung begleitenden Lust (52 A). Bemerkenswert ist hierbei nur, dafs er an dieser Stelle den in der ursprünglichen Fragestellung vorausgesetzten Gegensatz aufhebt und der geistigen Betätigung einen Lustwert beilegt. Es gibt also wenigstens eine stattliche Gruppe von Lustgefühlen, die von den Angriffen des Lustgegners nicht getroffen werden.

Lächerlich aber wird er, wenn er dann plötzlich seine eigene Widerlegung des Pessimisten selbst wiederum widerlegt. Die Lust ist stets nur ein Werden (d. h. ein sich veränderndes Geschehen). Ein solches kann nicht ein Gutes sein. Das Gute ist das Sein, um dessen willen das Werden stattfindet. Hier schwankt der Begriff des Guten (d. h. Wertvollen) plötzlich aus dem Psychologischen ins Metaphysische hinüber. Aber auch in der Seele müssen aufser der Lust auch die Tugenden als „Gutes“ gelten. Hier schwankt der Begriff aus dem Psychologischen ins Ethische hinüber. Dies wird noch besonders dadurch deutlich, dafs ausgeführt wird, nach der entgegengesetzten Annahme müfste der beste Mensch bei vorhandenen Unlustgefühlen sich für schlecht und der schlechteste bei vorhandenen Lustgefühlen für gut halten (53 C ff.). Hier herrscht also allseitige Unklarheit.

Kürzer fällt die Untersuchung über die Arten der Erkenntnistätigkeit aus. Obenan steht hier das auf das Unveränderliche gerichtete Denken (55 C—59 D).

In sehr umständlicher, grofsenteils unverständlicher Weise wird nunmehr (59 E—67 A) die richtige, zur wahren Glückseligkeit führende Mischung hergestellt. Dies geschieht in so schwankender Weise, dafs zunächst (64 f.) die Lust als völlig von der Mischung ausgeschlossen erscheint, bis sie dann schliefslich doch noch ein ganz bescheidenes Plätzchen zugewiesen erhält (66 C). Die Einzelheiten sind hier ohne Interesse und zum Teil schon durch ihre Dunkelheit unfruchtbar.

Das Ganze schliefst dann mit einem unverkennbaren Ausfall gegen die Argumentationsweise des Eudoxos. Wenn die Lust nach allen ihren Arten für ein Gut ausgegeben werden sollte, so hiefse das dem Urteil der Ochsen, Pferde und sonstigen Tiere Glauben schenken und die Liebestriebe der Tiere für ein vollgültigeres Zeugnis halten als das Urteil der Denker (67 B).

Durch vorstehende Einordnung und Auffassung scheint das „Philebosrätsel" in befriedigender Weise gelöst zu werden. Der Verfasser setzt sich mit Eudoxos, mit einer eigenartigen, in der Akademie vertretenen Schätzung der intellektuellen Tätigkeit und mit der völligen Verwerfung der Lust seitens des Speusippos auseinander und versucht, sämtlichen drei Standpunkten gegenüber eine vermittelnde Stellung, mit Anerkennung der Lust in beschränktem Mafse, doch mit weit überwiegender Schätzung des Intellektuellen, einzunehmen. Es ist ein Standpunkt, der mit dem später von Aristoteles vertretenen eine entfernte Ähnlichkeit hat. Ob die Abfassung dieses Dialogs noch in die letzte Lebenszeit Platos oder kurz nach dessen Tode fällt, läfst sich nicht entscheiden. Doch ist es nach der Art, wie von Speusippos geredet wird, wahrscheinlicher, dafs sie in das hohe Greisenalter Platos, also um 350, als dafs sie in die Zeit der Schulleitung des Speusippos fällt.

4. Xenokrates (395—314).

Xenokrates stammte aus der griechischen Kolonie Chalkedon an der asiatischen Seite des späteren Konstantinopel (D. L. IV. 6). Sein Geburtsjahr ergibt sich aus der Angabe,

dafs er 82 Jahre alt wurde (D. L. IV. 14). Wenn er, wie angegeben wird (D. L. 6), schon in jungen Jahren Platos Schüler wurde, so mufs diese Schülerschaft fast ein Menschenalter gedauert haben. Er war ein langsamer Kopf, daher Plato gesagt haben soll, Aristoteles bedürfe des Zügels, Xenokrates des Sporns; dabei von einer steifen, feierlichen Würde, so dafs Plato ihm oft zugerufen haben soll: „Xenokrates, opfere den Grazien!" (D. L. 6; vgl. Cic. Off. I. 69). Auch er begleitete Plato auf der letzten sizilischen Reise und soll zum Tyrannen, als dieser Plato mit Enthauptung bedrohte, gesagt haben, niemand nehme den Kopf Platos vor dem seinigen (D. L. 11). Wie bemerkt, verliefs er, als Speusippos Platos Nachfolger wurde, Athen, wurde aber dann von jenem vor seinem Tode zum Leiter der Akademie berufen (D. L. 3), der er von 339—314 vorstand (D. L. 14). Er war ein Muster aller Tugenden. Seine Redlichkeit stand so aufser Zweifel, dafs einst, als er bei einer Gerichtsverhandlung als Zeuge auftrat, ihm allein der Zeugeneid erlassen wurde (ib. 7). Cicero erzählt diesen Vorgang noch wirksamer, indem er die Versammlung einstimmig ausrufen läfst, er brauche nicht zu schwören (ad Att. I. 16, pro Balbo). Von seiner Bedürfnislosigkeit und Enthaltsamkeit werden staunenswerte Züge erzählt (L. D. 6 f.). Von einem Geschenk von 30 Talenten (135 000 Mark) oder mehr, das ihm Alexander übersandte, soll er nur ein halbes Talent angenommen haben (L. D. 8; Cic. Tusc. V. 91). Nach Cicero soll er den Gesandten des Königs eine überaus einfache Mahlzeit vorgesetzt und dann, als sie das Geld auszahlen wollten, gefragt haben, ob sie denn an der Mahlzeit nicht gemerkt hätten, dafs er des Geldes nicht bedürfe. Nur um den König nicht zu verletzen, habe er dann das halbe Talent angenommen. Von der langen Liste seiner Schriften (D. L. 11 ff.) ist nichts vorhanden.

Er soll zuerst die von da an üblich gebliebene Dreiteilung der Philosophie in Dialektik (Erkenntnislehre), Physik und Ethik eingeführt haben (S. Emp. Dogm. I. 16). In dieser Dreiteilung liegt insofern ein berechtigter Fortschritt, als er der Erkenntnistheorie eine Stellung für sich

anwies. Er nahm nämlich drei Gebiete des Seienden an, deren jedem eine besondere Erkenntnisart entspricht. Den Dingen über dem Himmel (den ewigen Wesenheiten) entspricht das allein durch Denken zu gewinnende Wissen; den Dingen unter dem Himmel entspricht die Sinneswahrnehmung, den himmlischen Dingen (den Gestirnen) entspricht eine aus Sinneswahrnehmung und Denken gemischte Erkenntnisweise, die Meinung (S. Emp. Dogm. I. 147 ff.). Im übrigen stand bei ihm offenbar dieser Dreiteilung keine innere Einheit des Systems gegenüber. Sie war ein Behelf eines pedantischen Geistes, um den ganzen überkommenen Stoff bequem in einer Anzahl von Schubfächern unterzubringen. Schon seine Erkenntnislehre bezieht sich nur auf das Seiende und hat kein Prinzip für das Ethische. Vollends wird bei ihm, so wenig wie bei Speusippos, zwischen der Physik als der Lehre von sämtlichen Arten des Seienden und der Ethik als Glückseligkeitslehre ein innerer Zusammenhang bestanden haben.

In der „Physik“ behält er die Ideen bei, setzt sie aber den Zahlen gleich (Z. 1015, 2). Dies scheint zu bedeuten, dafs alles endliche Sein, das stoffliche wie das unstoffliche, aus nicht mehr teilbaren Einheiten als letzten Bestandteilen zusammengesetzt ist. So ist es denn ganz folgerichtig, wenn er auch die Seele für eine „sich selbst bewegende Zahl“ erklärte (Z. 1019, 2). Eine Zahl, sofern sie ein solcher Urbestandteil ist, sich selbst bewegend, sofern sie im Gegensatze gegen den toten Stoff diese auch von Plato stets nachdrücklich betonte Eigenheit des Seelischen an sich trägt.

Im Gegensatze gegen Speusippos schlägt bei ihm der Platonismus in mehrfacher Beziehung die Richtung ein, durch die er die klägliche Entartung der späteren griechischen Philosophie herbeigeführt und in der christlichen Welt wie ein fressendes Gift weitergewirkt hat. So ist ihm die Entwicklung der Welt vom Abstrakten zum Konkreten, vom Einfachen zum Mannigfaltigen, abweichend von Speusippos ein stufenweises Hinabsteigen vom Vollkommneren zum Unvollkommneren. Das Vollkommene ist am Ausgangspunkte

zu suchen. An Stelle des weltfreudigen Evolutionismus tritt bei ihm der pessimistische Emanatismus ein (Z. 1021, 1024). So kommt ferner vornehmlich bei ihm zuerst die bei Plato nur leise angedeutete Vorstellung vom Walten unvernünftiger Seelenwesen in der Welt neben den Göttern zu einer für die Entwicklung des wüstesten Aberglaubens verhängnisvollen Ausbildung. Götter sind ihm, wie Plato im „Timäus", die höheren Wesen, die nach immer gleichen Vernunftgesetzen den Umschwung der Planetensphären und der Fixsternsphäre leiten (Cic. N. D. I. 34). Schon Plato hatte aber daneben ein unvernünftiges Prinzip in der Welt anerkannt. Schon im „Timäus" gab es eine regellose Bewegung der Materie; in den „Gesetzen" taucht neben der vernünftigen geradezu eine unvernünftige und übelwollende Weltseele auf. Auch hatte er gelegentlich von den Dämonen als Mittelwesen und Vermittlern zwischen Göttern und Menschen und von der Verwandlung ausgezeichneter Menschen in Dämonen nach dem Tode gesprochen (Gastmahl 202 E ff., Kratyl. 398). Der eigentliche Aberglaube nun begnügt sich nicht mit der Vorstellung, dafs alles Geschehen in der Welt durch Seelen vermittelt ist; er verlangt geradezu, dafs es unter den den Weltlauf bestimmenden Seelen auch solche gibt, die nach ihren nicht durch die Vernunft bestimmten Trieben der Gunstbewertung und überhaupt der Beeinflussung durch menschliche Praktiken zugänglich sind.

So gibt es denn bei Xenokrates unter den Göttern auch Dämonen, gute, aber im Vergleich zu den Göttern minder vollkommene, und direkt böse. So beginnt bei ihm jene philosophische Umdeutung und Rechtfertigung auch der absurdesten und anstöfsigsten Religionsvorstellungen und gottesdienstlichen Gebräuche, die einen Schandfleck der späteren Philosophie bildet. Rohe und abgeschmackte Kulte wurden als Mittel zur Beschwichtigung der bösen Dämonen erklärt. Und da Xenokrates, wie Speusippos, auch den menschlichen Seelen ihrem ganzen Umfange nach Unsterblichkeit zuschrieb, so zog er auch diese in das Getümmel der in der Welt wirkenden Seelen und Dämonen hinein. Ja, er identifizierte sie geradezu mit den Dämonen (R. Heinze,

Xenokrates, 1892) und verfiel so der primitivsten Form des religiösen Aberglaubens, dem bei barbarischen Stämmen und in Urzeiten der Kultur herrschenden Animismus. Er übernahm von Plato die Annahme neuer Einkörperungen nach den körperlosen Zwischenzeiten und die endliche Erlösung der Vernunftseele, aber in den Zwischenzeiten waren bei ihm die Seelen nicht in sicherem Gewahrsam im Jenseits, sondern trieben teilweise ihr Wesen in der Welt. Erst bei der endgültigen Erlösung der Vernunftseele gehen die niederen Seelenteile in einem zweiten Tode zu Grunde.

Schon die Seelenwanderung konnte ihn wie Empedokles zum Vegetarianismus führen. In der Tat hat er sich in einer eigenen Schrift „Über die tierische Nahrung“ gegen den Fleischgenufs ausgesprochen, aber nicht aus diesem Grunde, sondern weil beim Fleischgenufs auch das seelische Wesen der Tiere aufgenommen und so die menschliche Seele der tierischen ähnlich gemacht würde (Clem. Al. Strom. VII. 717, Porph. de abst. IV. 22).

Ein grofser Teil der Schriften des Xenokrates war, wie die überlieferten Titel beweisen, der Güterlehre und Ethik gewidmet. Die genaueste Angabe über seine Güterlehre verdanken wir wieder der Tafel des Clemens Alexandrinus. Dafs auch er die Güter nicht aus der Lust, sondern aus der Naturgemäfsheit ableitete, wird in dieser Angabe dadurch angedeutet, dafs wenigstens einmal das Wort „dem Menschen spezifisch zukommend“, also „naturgemäfs“ (oikeios), darin vorkommt. Im übrigen stellt ihn Cicero auch in dieser Beziehung stets mit Speusippos und Polemon zusammen. Nach Clemens nun bestand ihm die Glückseligkeit im Besitze der dem Menschen spezifisch zukommenden Tüchtigkeit und des ihr dienstbaren Vermögens, woraus die Tugenden entspringen. Die körperlichen und äufseren Güter sind nur ergänzende Bedingungen der Glückseligkeit. Hier scheint unter der spezifischen Tüchtigkeit die sittliche Anlage der Menschennatur, der Inbegriff der zu den sittlichen Tugenden sich entwickelnden Naturtriebe und unter dem ihr dienstbaren Vermögen die übrigen seelischen Fähigkeiten (Vernunft, Wille u. dgl.), die bei der

Entwicklung der sittlichen Anlagen zu den Tugenden und beim tugendhaften Handeln mitwirken, verstanden zu sein. Diese seelischen Güter in ihrer Zweckbeziehung auf die Tugend als oberstes Naturgemäfses stehen im Werte obenan. Die leiblichen und äufseren Güter sind zwar Güter, aber von sehr untergeordneter Bedeutung.

Dazu stimmen denn auch die sonstigen Nachrichten. Nach Aristoteles (152, 5; 112, 32) erklärte er das glückliche und das tüchtige Leben für ein und dasselbe und brachte die alte Ableitung der Eudaimonie vom Daimon in dem Sinne zur Anwendung, dafs die Seele der Daimon sei und die Eudaimonie in der Tüchtigkeit der Seele bestehe. Ebenso habe der Unglückliche (der Kakodaimon) von der Schlechtigkeit dieses Daimon seinen Namen (Stob. Flor. 104, 24). Und nach Cicero (Fin. IV. 49; Tusc. V. 30, 51) hat er zwar Gesundheit, Stärke, Reichtum, Ruhm und Ähnliches zu den Gütern, Armut, niedere Lebensstellung, Vereinsamung, Verlust der Angehörigen, körperlichen Schmerz, Verlust der Gesundheit, Blindheit, Untergang des Vaterlandes, Verbannung, Sklaverei u. dgl. zu den Übeln gerechnet, diese Güter aber im Vergleich mit denen der Seele so sehr herabgesetzt, dafs eigentlich dem Zugeständnis nichts im Wege stehe, die Tugend bewirke nicht nur das glückliche, sondern das glücklichste Leben.

Nach einer Bemerkung des Aristoteles (1144 b, 21) scheinen diese alten Akademiker das Zustandekommen des tugendhaften Verhaltens nicht ausschliefslich aus dem Werturteil in jedem einzelnen Falle, sondern aus einer durch ein allgemeines Werturteil begründeten dauernden Richtung der Seele angenommen zu haben. Die Tugenden waren ihnen nicht Erzeugnisse der richtigen Denktätigkeit direkt, sondern einer durch richtige Denktätigkeit ein für allemal begründeten dauernden Disposition, einer durch richtiges Werturteil ein für allemal begründeten Willensrichtung.

5. Polemon, Krantor, Krates (314—260).

Polemon, der Nachfolger des Xenokrates (314—270), führte in jungen Jahren ein überaus zügelloses Leben und

wurde unter eigentümlichen Umständen für die Philosophie gewonnen. Nach einem nächtlichen Gelage bricht er mit einem Schwarme übermütiger Genossen in den Hörsaal des Xenokrates ein. Xenokrates sprach gerade über Enthaltsamkeit und liefs sich durch die Störung in keiner Weise beirren. Diese Festigkeit in Verbindung mit dem Inhalt des Vortrags wirkte erschütternd auf den leichtsinnigen Jüngling. Er bekehrte sich und wurde von Stund an der wärmste Verehrer und Anhänger des Xenokrates. Diese Hingabe ging so weit, dafs er ihn sogar in Äufserlichkeiten kopierte und insbesondere durch die Reinheit seines Charakters und die unerschütterliche Gleichmäfsigkeit seiner Stimmung sich die gleiche Verehrung erwarb wie jener (D. L. IV. 16 f., 19: Valer. Max. I. 6 c. 9).

Von metaphysischen Spekulationen, denen er nachgehangen, ist nichts bekannt. Wie es scheint, trat diese Seite des Platonismus bei ihm stark in den Hintergrund. Selbst in der Ethik soll er mehr auf Ausübung als auf Theorie gedrungen haben. Man solle es nicht machen wie ein Musiker, der eine Musiklehre verschlinge, aber die Übung der Kunst vernachlässige (D. L. 19). Dennoch wird ihm, wie schon bemerkt, die vollendende Ausbildung der Lehre seiner beiden Vorgänger über das höchste Gut zugeschrieben (Fin. IV. 14, 45). Auch soll er eine ziemliche Zahl von Schriften verfafst haben (D. L. 20), von denen aber mit e i n e r Ausnahme nicht einmal die Titel bekannt sind.

Schon dieser eine Titel aber: „Über das naturgemäfse Leben“ (Clem. Al. VII. 717), ist für seine Richtung bezeichnend. Auch für ihn erhalten die Güter ihren Wert nicht von der Lust, sondern vom Naturbedürfnis (Cic. Acad. II. 131; Fin. II. 33 f., IV. 14 f.; Plut. Not. comm. 23). Nach der Tafel des C l e m e n s A l e x a n d r i n u s setzte er die Glückseligkeit in den Vollbesitz aller Güter oder doch der meisten und wertvollsten; doch könne es ohne Tugend keine Glückseligkeit geben. Die Tugend sei aber auch ohne körperliche und äufsere Güter ausreichend zur Glückseligkeit. Offenbar also rechnete er die Tugend in dem schon

bei Speusippos dargelegten Sinne nicht nur überhaupt zu den durch das Naturbedürfnis geforderten Gütern, sondern er schrieb ihr auch in gleichem Maſse wie seine Vorgänger einen weit überwiegenden Wert zu. Bei Cicero (Ac. II. 131) wird unter Berufung auf die Schriften Polemons die Lehre der alten Akademie vom höchsten Gute folgendermaſsen formuliert: „Tugendhafte Lebensführung mit Genuſs der obersten Naturgüter." (Weniger genau Fin. II. 34.)

Ein ganz eigenartiges Sittenbild vom Zusammenleben des Polemon mit einigen anderen Akademikern verdanken wir vornehmlich den Gedenkblättern des schon öfter genannten Antigonos von Karystos (D. L. IV. 22). Mit ihm eng verbunden, schon als Schüler des Xenokrates, nachher auch als Hörer seiner eigenen Vorträge, war Krantor aus Soli in Cicilien (D. L. 24 f., 17). Daſs dieser trotz annähernder Altersgleichheit und zu einer Zeit, als man von ihm selbst schon das Auftreten als Lehrer erwartete, sich zu den Füſsen seines eigenen ehemaligen Mitschülers setzte, wurde ihm hoch angerechnet (ib. 25). Krantor war, wie es scheint, kränklich und starb vor Polemon (ib. 24, 27). Er war eine dichterisch veranlagte Natur von bedeutender Sprachgewandtheit (ib. 25 ff.), und seine ganz im Geiste der altakademischen Güterlehre gehaltene Schrift „Über das Leid" (ib. 27) wurde auch im späteren Altertum noch wegen der trefflichen Darstellung bewundert und gelesen. Nach Cicero (Acad. II. 136) war es „kein bedeutendes, aber ein goldenes Büchlein"; der geistvolle Stoiker Panätius († 129) riet einem römischen Schüler, es wörtlich auswendig zu lernen. Cicero selbst hatte es in seiner (verlorenen) Trostschrift beim Tode seiner Tochter zum Vorbilde genommen (Plin. hist. nat. Vorrede 22). Nach einer Stelle dieser Trostschrift, die er selbst mitteilt (Tusc. I. 65 ff., 76), dürfen wir vermuten, daſs sich Krantors Schrift in Bezug auf die Gottheit und die Seele zum strengsten platonischen Spiritualismus bekannt und das körperfreie Leben der Seele als ein dem irdischen weit vorzuziehendes gepriesen hat. Auch nach Plutarch (ad Apollon. 27) erklärte er echt platonisch das irdische Leben für ein Miſs-

geschick und eine Strafe. Dennoch ist auch er in dieser Schrift in die irdische Güterfrage eingetreten. Ein längerer Abschnitt derselben, der erhalten ist (S. Emp. Dogm. V. 51—58), bringt in lebhafter Veranschaulichung das Wertverhältnis der verschiedenen Güter zur Darstellung. Vor einer grofsen Versammlung des gesamten griechischen Volkes tritt zuerst der Reichtum redend auf und macht die durch ihn gewährten Vorteile geltend. Einstimmig erkennt die ganze Versammlung ihm den ersten Preis zu. Darauf erscheint der Sinnengenufs und macht geltend, dafs der Reichtum ja doch nur Mittel sei, um ihn sich zu verschaffen. Jetzt stimmt die ganze Versammlung für den Vorrang des Sinnengenusses. Darauf tritt die Gesundheit auf und betont, dafs doch ein bescheidenes Los mit ihr verbunden dem Reichtum mit Kränklichkeit vorzuziehen sei. Auch diese Erwägung findet allgemeinen Beifall. Nun kommt die Tugend und zeigt, dafs ohne sie alle Güter nur „fremder Besitz“ seien, ein Zustand, den unsere Feinde uns wünschen müfsten, weil er nur zu unserem Verderben gereichen könnte. Und so wird denn die Rangordnung dieser vier Güter so bestimmt: Tugend, Gesundheit, Sinnengenufs, Reichtum.

Noch entschiedener als in dieser Schrift hatte sich Krantor in einem scharfsinnigen und verständnisvollen Kommentar zu Platos „Timäus“ als echter Platoniker gezeigt (Z. 1047). Er war überhaupt der erste, der zu einer platonischen Schrift eine Erläuterung geschrieben hat (Prokl. zu Tim. 24). So scheint bei ihm mehr als bei Polemon neben der Güterlehre der alten Akademie wieder der eigentlich platonische Gedankenkreis lebendig gewesen zu sein. Polemon scheint ihm vornehmlich durch die Entschiedenheit und Charakterstärke imponiert zu haben, mit der er die Güterlehre der Akademie praktisch zur Geltung brachte (D. L. IV. 17).

Jünger als Krantor mufs Krates von Athen gewesen sein, der sich ebenfalls mit besonderer Hingabe an Polemon anschlofs und später sein Nachfolger in der Leitung der

Akademie wurde (D. L. 21 ff.). Besondere philosophische Leistungen sind von ihm nicht bekannt.

An Krantor nun schlofs sich ferner als hingebender Schüler Arkesilaos von Pitane in Kleinasien an, derselbe, der nachher eine wesentlich veränderte Richtung einschlug und so der Gründer der mittleren Akademie wurde (D. L. 24, 29). Ursprünglich Schüler des Aristotelikers Theophrast († 287), wandte er sich dann mit Begeisterung dieser Gruppe der Akademiker zu, von der er gesagt haben soll, sie seien Götter oder Überbleibsel eines goldenen Zeitalters oder jenes goldenen Geschlechts, von dem Plato in seinem „Urstaate" gesprochen hatte, Verächter des verächtlichen Pöbels der heruntergekommenen Zeit (D. L. 22). Er wurde zugleich Hörer Polemons.

Diese vier Männer haben nun (nach Antigonos von Karystos D. L. 22) ein enges Gemeinschaftsleben geführt. Ihre Hauptmahlzeit nahmen sie gemeinschaftlich ein. Hinsichtlich des Wohnens schieden sie sich in die beiden Gruppen: Polemon mit Krates, Krantor mit Arkesilaos. Der engere Anschlufs dieser beiden Paare kommt auch dadurch zum Ausdruck, dafs Krates (der Polemon als sein Nachfolger wenigstens um einige Jahre überlebt haben mufs) sich mit diesem in einem Grabe beerdigen liefs, und dafs Krantor den Arkesilaos zum alleinigen Erben seines nicht ganz unbeträchtlichen Vermögens einsetzte (D. L. 21, 24).

Nun gibt aber unser Berichterstatter seinem Berichte dadurch einen ganz eigentümlichen Beigeschmack, dafs er diese beiden engeren Verhältnisse für Liebesverhältnisse erklärt. Nach ihm war Polemon verheiratet, wurde aber von seiner Frau wegen Vernachlässigung der ehelichen Pflichten und geschlechtlichen Verkehrs mit Jünglingen verklagt (ib. 17). Und entsprechend bezeichnet er (ib. 22) Krates geradezu als den „Geliebten" Polemons. Und in gleicher Weise fafst er das Verhältnis des Arkesilaos zu Krantor auf. Über dies letztere wird dann (ib. 29; vgl. 24) des breiteren erzählt, dafs Krantor bei der ersten Begegnung mit Arkesilaos von Liebe entbrannt diesem unter

zierlicher Verwendung eines Euripidesverses einen verblümten Liebesantrag gemacht habe, auf den Arkesilaos in gleicher geistreicher Weise zustimmend geantwortet habe.

Demgegenüber wird dann wieder nicht nur die Innigkeit, sondern auch die Reinheit des Verhältnisses zwischen Polemon und Krates, letztere in einer poetischen Inschrift auf ihrem gemeinsamen Grabe, gepriesen und im Anschlufs daran als Bestätigung jenes Wort des Arkesilaos vom „goldenen Geschlecht“ als Charakterisierung der ganzen Gruppe angeführt (ib. 21 f.). Hiernach ist kaum zu glauben, dafs es sich hier wirklich um jene grobe Ausartung der sinnlichen Liebe gehandelt habe. Es ist viel wahrscheinlicher, dafs beide Verhältnisse jenen auf die Idee der Schönheit begründeten idealen Charakter an sich trugen, wie ihn Plato im „Phädrus“ kennzeichnet, und dafs sie sich dadurch als echte Jünger Platos darstellen, wobei allerdings auf Polemon der Vorwurf einer bedenklichen Vernachlässigung seiner Gattenpflichten haften bleibt, da er nicht einmal die Häuslichkeit mit seiner Lebensgefährtin teilte.

Krates ist das letzte Schulhaupt der alten Akademie. Wir wissen aber nicht einmal, wie lange er diese Würde bekleidete. Jedenfalls nur kurze Zeit, und spätestens um 260 mufs der bald neue Bahnen einschlagende Arkesilaos ihm gefolgt sein.

Zur Charakterisierung der alten Akademie im ganzen mufs noch angeführt werden, dafs ihren Vertretern eine bedeutende schriftstellerische Tätigkeit in Bezug auf die Staatslehre zugeschrieben wird (Cic. Fin. IV. 61). Es ist zwar aus dem ihnen in dieser Beziehung erteilten Lobe nicht zu ersehen, in welcher Richtung sich diese bewegte, doch kann vermutet werden, dafs sie in erster Linie den Gedanken des Idealstaats im Sinne der „Gesetze“ gepflegt haben, des Staates, dessen Bürger zur Erlangung der wahren Glückseligkeit durch die drei Güterklassen herangebildet wurden. Gewifs werden sie, den veränderten Zeitverhältnissen folgend (an Stelle der alten Freistaaten war durch Alexanders Nachfolger die Militärmonarchie gesetzt worden), an dem alten Staatsideale tiefgreifende Änderungen an-

gebracht haben. Und ebenso werden sie, den veränderten Bildungsverhältnissen folgend, nicht an der strengen Staatszensur gegenüber der Poesie festgehalten haben, die Plato auch in den „Gesetzen“ noch aufrechterhält. Wenigstens ist bei den letzten der alten Akademiker persönlich ein charakteristischer Zug ihre warme Verehrung für die klassischen Vertreter der nationalen Poesie. Der strenge Polemon, der bei der Vorlesung einer erschütternden Tragödie durch den Dichter selbst, während Krates in Tränen zerflofs, völlig kalt blieb (D. L. 18), war ein begeisterter Verehrer des Sophokles und liebte ganz besonders diejenigen Partien dieses Dichters, die wegen ihres pathetischen Schwunges dem Spotte der Komiker anheimfielen. Neben Sophokles stellte er Homer und nannte Homer einen epischen Sophokles und Sophokles einen tragischen Homer (D. L. 20). Der selbst poetisch angehauchte Krantor bewunderte neben Homer besonders Euripides (ib. 20) und verstand sich, wie wir gesehen haben, darauf, dessen Verse in geistreicher Weise zu zitieren.

II. Aristoteles und Theophrast (335—287).

1. Aristoteles' Leben.

Aristoteles war geboren im Jahre 384 vor Chr. in Stageirós oder Stágeira, einer unbedeutenden, geschichtlich nie hervorgetretenen griechischen Kolonie auf der Halbinsel Chalkidike. In seiner Familie war — nach griechischer Sitte — der ärztliche Beruf erblich. Sein Vater wurde als Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas II., des Vaters Philipps († 369), an den Hof zu Pella berufen. Dort verlebte also auch Aristoteles einen Teil seiner Jugendjahre. Ob auch er ursprünglich für den ärztlichen Beruf vorgebildet wurde, ist unbekannt. Jedenfalls verlebte er seine Jugendjahre in der ärztlichen Atmosphäre. Mit 17 Jahren kam er nach Athen und war dort 20 Jahre lang, von 367 bis zum Tode Platos 347, wenngleich wegen der gerade in die erste Zeit seines Aufenthalts fallenden beiden sizilischen Reisen Platos anfangs nur mit mehrjährigen Unterbrechungen,

im persönlichen Verkehr mit diesem selbst (D. L. V. 6, 10). Dafs Plato ihn in seinem wissenschaftlichen Streben mit einem des Zügels bedürftigen Rosse verglichen haben soll, ist schon erwähnt. Sehr charakteristisch für die Studienweise des Aristoteles ist eine andere, ebenfalls dem Meister zugeschriebene Äufserung über ihn. Beim Hause des Aristoteles vorbeikommend, habe Plato gesagt: „Das ist das Haus des Lesers“ (d. h. des in der Bewältigung der bereits geschaffenen Geistesschätze Unermüdlichen). Schon während dieser zwanzigjährigen Studienzeit hatte er in Opposition gegen den hochangesehenen Isokrates (436 bis 338, beim Tode Platos schon beinahe 90 Jahre alt) eine Schule der Beredsamkeit eröffnet. Isokrates hatte durch seine Prätension, auch eine Art Philosophie zu lehren, schon um 390 den Widerspruch Platos hervorgerufen, und so wird es erklärlich, dafs Aristoteles schon damals dieser Redekunst eine tiefer begründete gegenüberstellte, wie wir sie in reifer Ausbildung aus seiner „Rhetorik“ kennen lernen. Er soll dem Gefühle der Verpflichtung, gegen die veraltete Kunst des Isokrates aufzutreten, durch folgende Parodierung eines euripideischen Verses Ausdruck gegeben haben: „Schmählich wär' Schweigen, das Wort zu lassen Isokrates“ (Cic. de Or. VII. 141; Quinctil. III. 1).

Nach dem Tode Platos geht er nach Kleinasien, wo er sich mit der Verwandten eines Studienfreundes verheiratet, und wird 343 nach mehrfachem Wechsel des Aufenthalts von Philipp von Makedonien als Erzieher des damals 13jährigen Alexander berufen. Der damals schon über 40jährige Philosoph hatte unzweifelhaft schon einen Teil der mehr populär gehaltenen Schriften seiner jüngeren Jahre veröffentlicht und einen gewissen Ruf als philosophischer Schriftsteller erlangt, aber er war damals noch nicht der Aristoteles, wie er für uns in den uns erhaltenen Schriften lebt, der von der Akademie losgelöste epochemachende Denker. Philipp mochte ja von seiner aufserordentlichen Befähigung die höchste Meinung haben, doch lenkten gewifs zunächst seine alten Beziehungen zum makedonischen Hofe die Augen des Königs auf ihn. Jedenfalls ist die alte

Anekdote, dafs Philipp schon unmittelbar nach Alexanders Geburt (356) den damals 28 jährigen Aristoteles mit den Worten, er freue sich nicht so sehr über die Geburt des Sohnes als darüber, dafs er zu einer Zeit geboren sei, wo er einen Aristoteles zum Lehrer haben könne, zum Erzieher bestimmt habe, nur eine absurde Erfindung der Rhetorenschule. Es würde von besonderem Interesse sein, von dem in der Weltgeschichte wohl einzig dastehenden Zusammensein eines solchen Lehrers mit einem solchen Zögling Genaueres zu erfahren. Leider fehlt es darüber ganz an zuverlässigen Nachrichten. Wenn Alexander später geäufsert haben soll, dem Vater verdanke er, dafs er lebe, dem Aristoteles aber, dafs er edel lebe, so ist das doch nur ein ganz trivialer Gedanke. Völlig läppisch aber ist es, wenn in einem bei Plutarch (Leben Alexanders 7) mitgeteilten — natürlich unechten — Briefe an Aristoteles Alexander sich über die Veröffentlichung der früher ihm allein vorgetragenen metaphysischen Theorien beklagt. Er wolle diesen Besitz nicht mit allen teilen. Lächerlich ist auch die Angabe, Alexander habe später Aristoteles 800 Talente (über 3½ Millionen Mark) geschenkt (Athen. IX. 398 E). Eher glaublich ist die Erzählung (Plutarch an derselben Stelle), Philipp, der bei der Unterwerfung von Chalkidike 347 und 346 Stagira mit 32 anderen dortigen Griechenstädten zerstört und die Bewohner teils vertrieben, teils zu Sklaven gemacht hatte, habe als Lohn für die Erziehertätigkeit des Aristoteles die Stadt wieder aufgebaut und die Bewohner zurückgeführt. (Vgl. D. L. V. 4.) Wie Plutarch berichtet, wurde dort noch zu seiner Zeit eine nach dem Namen des Philosophen benannte Schulanlage mit schattigen Gängen und Sitzen gezeigt.

Diese Erziehertätigkeit dauerte drei Jahre, bis 340, doch blieb Aristoteles auch nach dieser Zeit bis zum Tode Philipps (336) am makedonischen Hofe. Die Eröffnung der Schule im Lykeion in Athen, mit der er sich erst definitiv von der Akademie lossagte, fand erst 335, also 4 Jahre nach dem Beginn der Schulleitung durch Xenokrates, statt. Das Lykeion war eine dem Apollon als Lichtgott (Lykeios)

geweihte öffentliche Anstalt für Leibesübungen (Gymnasion). Auch dieser Name ist, wie der der Akademie, dadurch, dafs hier lange der Stammsitz der aristotelischen Schule blieb, zu einem Gattungsnamen für höhere Schulen (Lyceen) geworden. Die Bezeichnung der Anhänger der neuen Denkrichtung als Peripatetiker wird teils von der wenigstens anfangs von Aristoteles beobachteten Gewohnheit, im Auf- und Abschreiten mit den Hörern (peripateín) zu lehren, abgeleitet (D. L. V. 2, I. 17), teils von einem Laubengange (perípatos) im Lykeion, wo er seine Vorträge gehalten habe. Die zweite Ableitung findet sich jedoch erst bei Späteren, bei denen die Anhänger der Schule als „die im Laubengange" bezeichnet werden; die erstere entspricht allein der Form des Wortes Peripatetiker (Z. 29, 5). In humoristischer Weise schildert diese Art des Vortragens als dem Protagoras eigen schon Plato in seinem „Protagoras" (c. 7), und auch dem Polemon wird sie beigelegt (D. L. IV. 19).

Die Zeit des zwölfjährigen Wirkens im Lykeion, zwischen seinem 50. und 62. Lebensjahre, ist die seiner epochemachenden Tätigkeit als Lehrer und philosophischer Schriftsteller. Die zahlreichen Schriften seiner jüngeren Mannesjahre waren, wie uns Aristoteles mehrfach auch als Dichter entgegentritt (D. L. V. 7; Olympiodor in Gorg. 166), wohl meist Dialoge, in denen philosophische Einzelfragen in mehr populärer Weise behandelt wurden, doch so, dafs die Ausführung teilweise ihn auch später noch befriedigte. Denn er verweist in seinen späteren Schriften wiederholt auf diese früher veröffentlichten Ausführungen. Ein Bewunderer und eingestandener Nachahmer derselben war Cicero, der ihre unvergleichlich glänzende Darstellung rühmt (ad Att. IV. 15, XIII. 19; Acad. II. 119). Eine etwas längere Probe aus einer dieser Schriften gibt Cicero (N. D. II. 95) in lateinischer Übersetzung. Hier wird der Fall ausgemalt, dafs jemand, der sein Leben ohne Kenntnis der wirklichen Welt unter der Erde zugebracht hätte, plötzlich in diese Welt versetzt werden würde, und ausgeführt, wie ein solcher unfehlbar durch diese Eindrücke zur Annahme einer weltordnenden Gottheit geführt werden müfste.

Nach der Verfahrungsweise Ciceros zu schliefsen, mufs er in diesen Dialogen, abweichend von Plato, die Vertreter der verschiedenen Standpunkte einander gegenübergestellt und mehr in zusammenhängender Rede ihre Stellung zu der vorliegenden Frage haben darlegen lassen.

Diese früheren „herausgegebenen" oder „im Umlauf befindlichen" Schriften sind für uns bis auf dürftige Reste verloren. Der Zeit der Lehrtätigkeit gehörten zunächst grofse Sammlungen von wissenschaftlichem Material an, die teils von Aristoteles selbst, vornehmlich aber wohl auf seine Anregung und unter seiner Leitung von Mitgliedern der Schule angelegt wurden und die als Grundlage für die wissenschaftliche Tätigkeit der Schule dienten. Schon die Akademie war in dieser Sammeltätigkeit vorangegangen. Diese Sammlungen erstreckten sich z. B. auf die Geschichte der Philosophie, der schönen Literatur und der ärztlichen Kunst, auf die vorhandenen Theorien der Beredsamkeit, auf die Verfassungen der griechischen Stadtstaaten u. dgl. (Z. 110, 2). Die Zahl der auf diese Weise zusammengebrachten Verfassungen wird auf 158 angegeben (D. L. V. 27). Ein ausgezeichnetes und höchst wertvolles Beispiel dieser Gruppe, das allem Anschein nach Aristoteles selbst zum Verfasser hat und schon eine weitere Verarbeitung des Stoffes zu einem gröfseren Gesamtbilde, einer Entwicklungsgeschichte der Verfassung Athens, darstellt, ist die neuerdings in Ägypten wiederaufgefundene „Staatsverfassung der Athener". Ebendort ist erst unlängst ein Auszug aus einer Geschichte und Theorie der ärztlichen Kunst, die offenbar im Sinne dieser Materialsammlungen von dem Aristotelesschüler Menon (Galen. Comm. II. zu Hipp. Nat. hum. XV. 25) ausgearbeitet worden war, wiederaufgefunden worden. Von diesem Auszuge war schon bei Philolaos die Rede. Im übrigen ist auch von dieser Gruppe, abgesehen von den häufigen Spuren ihrer Benutzung in den erhaltenen Schriften des Aristoteles, nichts geblieben.

Auf diese für ihre Zeit grofsartige Sammlung wissenschaftlichen Materials bezieht sich wohl auch die Bemerkung des Geographen Strabo (I. 13), Aristoteles sei der erste

bekannte Begründer einer Bibliothek gewesen und habe durch sein Beispiel den ägyptischen Königen, den Ptolemäern, die Anregung zur Gründung der berühmten alexandrinischen Bibliothek gegeben.

Die uns erhaltenen echten Schriften entstammen der Periode seiner Lehrtätigkeit im Lykeion, also der endgültigen Phase seines Denkens. Sie kommen an Zahl und Ausdehnung ungefähr den erhaltenen Schriften Platos gleich; in jeder anderen Beziehung sind sie himmelweit von diesen verschieden. Dort eine ewig sich umgestaltende, fortschreitende Entwicklung, jeder Dialog Zeugnis einer neuen Phase, hier strenge Einheit des Standpunktes, alles Ausdruck einer übereinstimmenden, widerspruchslosen, die Entwicklung hinter sich habenden Endphase, daher auch, wie die wechselseitigen Verweisungen zeigen (bisweilen verweist Schrift a auf Schrift b und Schrift b wieder auf Schrift a), gleichzeitig in der Ausarbeitung begriffen. Dort dichterische Fülle, Glanz der Sprache, dramatische Lebendigkeit, hier trockene Lehrhaftigkeit, die nur bisweilen in eine etwas fliefsendere und ausführlichere Darstellung übergeht, meist aber eine solche Gedrängtheit, Abgerissenheit und „Abgebissenheit“ (wie Schleiermacher einmal sagt) der Sprache zeigt, dafs der Leser genötigt ist, die Gedanken und Gedankenzusammenhänge, wie bei einer aufs äufserste getriebenen Kurzschrift die Wörter, mühsam zu entziffern und zu ergänzen. Wozu dann noch als weiterer erschwerender Umstand hinzukommt, dafs die meisten dieser Schriften offenbar in unfertigem Zustande hinterlassen worden sind.

Diese Schwerverständlichkeit findet ihre Erklärung teilweise dadurch, dafs diese Schriften nicht für das grofse Publikum, sondern wohl überwiegend für seine eigentlichen Schüler bestimmt waren, die bereits ein Verständnis für seine Gedankenwelt gewonnen hatten. Teilweise aber eben auch dadurch, dafs Aristoteles durch den jähen Abbruch seiner Lehrtätigkeit in Athen und seinen bald darauf erfolgenden Tod am endgültigen Abschlufs und an der richtigen Zusammenfügung dieser Ausarbeitungen gehindert worden ist. Als Alexander 323 starb, regte sich nämlich

auch in Athen die feindselige Stimmung gegen das makedonische Joch, die im lamischen Kriege ihren Ausdruck fand. Diese führte zu einem unwürdigen Ausbruch des Hasses auch gegen den Philosophen als Günstling Alexanders und vermeintlichen Parteigänger des makedonischen Hofes. In seinen Briefen an den ihm befreundeten (D. L. V. 11, 3) Antipater, den Statthalter Alexanders in Makedonien, hat er sich in sehr geistvoller und beifsender Weise über die ihm drohende Gefahr ausgesprochen. Athen sei eine schöne Stadt, aber es gelte von ihr doch auch die Schilderung der Gärten des Phäakenkönigs in der Odyssee: „Birne reift an Birne und Feige an Feige." Letzteres eine Anspielung auf die Sykophanten, eigentlich „Feigenanzeiger", d. h. Angeber von Übertretungen des Verbots der Feigenausfuhr, dann verleumderische Ankläger und Erpresser überhaupt, die sich längst zu einer Pest des öffentlichen Lebens in Athen herausgebildet hatten (D. L. V. 9, mit den Erläuterungen dazu bei Menage; Z. 38, 2). Tatsächlich wurde er nach Alexanders Tode in Anklagezustand versetzt, und zwar in Ermangelung eines wirklichen Grundes unter dem beliebten Vorwande der Religionsverletzung. Er hatte im Jahre 344 dem Tode jenes kleinasiatischen Freundes, bei dem er nach dem Hinscheiden Platos Unterkunft gefunden hatte, einen Hymnus gewidmet. Es wurde ihm jetzt vorgeworfen, dafs er in diesem Hymnus von dem Freunde Ausdrücke gebraucht habe, die nur für einen Gott statthaft seien. Er entzog sich dieser in ihrem Zwecke so durchsichtigen Anklage, indem er sich nach einer ihm gehörigen Besitzung bei Chalkis auf Euböa (D. L. V. 14) begab. Er soll bei dieser Gelegenheit das beifsende Wort gesagt haben, er wolle den Athenern nicht Anlafs geben, sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen (Anspielung auf Sokrates) (D. L. V. 5 ff.; Athen. XV. 696). Dort starb er im Jahre darauf, 322. Sein Testament, in dem er in umsichtiger und wohlwollender Weise für seine Angehörigen und Sklaven Anordnungen trifft, ist erhalten (D. L. 11 ff.).

2. Aristoteles' System im allgemeinen.

Aristoteles scheint bei oberflächlicherer Betrachtung der rechte Musterphilosoph nach derjenigen Auffassung der Philosophie zu sein, die in ihr die universelle Zusammenfassung aller Gebiete menschlichen Erkennens überhaupt erblickt. Er umspannt mit seinem Denken und Forschen den gröfsten Teil der Gebiete menschlichen Denkens und Forschens und ist auf mehreren Einzelgebieten sogar grundlegender Spezialforscher.

Als eine grofse, vielgegliederte Einheit erscheint ihm zunächst das Gebiet des Seienden mit allen seinen Teilen und Provinzen. Für die Forschung auf diesem Gebiete gebraucht er mit Vorliebe den Namen Philosophie, der bei ihm die platonische Bedeutung verloren und die nachher in der alten Philosophie herrschend gewordene Bedeutung noch nicht gewonnen hat. Er versteht unter einer Philosophie überwiegend eine Einzelwissenschaft, die es mit einem Sondergebiete des Seienden, d. h. mit einem Gebiete der theoretischen, das Gegenständliche betreffenden Erkenntnis zu tun hat. Entsprechend der von ihm angenommenen Dreiteilung des Seienden in die Urgründe oder Grundprinzipien, in das Gebiet der himmlischen Dinge bis zum Monde und in das Seiende unter dem Monde, die im Mittelpunkte der Welt ruhende Erde mit ihren Umgebungen und Erscheinungen, redet er von einer ersten Philosophie, auch Philosophie schlechthin oder Theologie genannt, einer zweiten Philosophie, die auch als Astronomie und in gewissem Sinne als Mathematik bezeichnet wird, und einer dritten Philosophie, der Physik im engeren Sinne als der Wissenschaft von den Dingen unter dem Monde. Diese Physik zerfällt aber wieder in eine grofse Zahl von Unterdisziplinen. Er behandelt die Elemente und Gesetze der unbeseelten wie der beseelten Dinge. Er ist Physiker in unserem Sinne, aber auch beschreibender Naturforscher im grofsen Stile, insbesondere in Bezug auf die Tierwelt, wo er mit Recht als der Vater der wissenschaftlichen Zoologie zu gelten hat; er ist endlich Physiologe in

unserem Sinne und Begründer einer gesonderten Seelenlehre.

Ein anderes mannigfaches und weitschichtiges Gebiet seiner Forschungen ist das der Kunstlehren. Unter Kunst versteht Aristoteles keineswegs blofs die schönen Künste. Jede Gruppe menschlicher Tätigkeiten, die es mit der Verwirklichung eines Zweckes zu tun hat, ist eine Kunst, für die es eine allgemeingültige Anleitung in systematischer Form geben kann. Der Arzt, der Baumeister, der Steuermann, der Feldherr, der Haushalter, der Koch, sämtliche Handwerker sind ihm solche Künstler, deren Tun den Regeln einer besonderen Kunstlehre unterworfen werden kann. Eine so strenge Einheit und Gliederung freilich wie auf dem Gebiete des Seienden gibt es der Natur der Sache nach bei den Künsten und Kunstlehren nicht. Wohl aber gibt es auch hier im einzelnen gröfsere zusammenhängende Gruppen, in denen eine Reihe von Künsten einer beherrschenden Kunst dienstbar ist. Er nennt dies Verhältnis ein achitektonisches (1094, 9 ff.), insofern auch bei einem Bau die einzelnen Glieder dem beherrschenden und mafsgebenden Hauptzwecke des Gebäudes dienstbar sind. Unendlich oft zieht Aristoteles in seinen Schriften die Künste und Kunstlehren als Beispiel und Erläuterung für ähnliche Verhältnisse auf dem Gebiete der Natur oder des menschlichen Handelns heran. Selbständig dargestellt hat er nur zwei Kunstlehren, die Poetik und Rhetorik. Doch dürfen wohl auch seine grofsartigen Leistungen als Schöpfer der Logik diesem Gebiete zugewiesen werden, über die hier gleich das für diese Darstellung Erforderliche beigebracht werden kann.

Gegenüber der Unsicherheit und absichtlichen Verwirrung, die bis auf ihn, wie auch uns häufig genug entgegengetreten ist, auf den Gebieten des Schliefsens, Beweisens, Disputierens, Begründens und Widerlegens herrschte, hat er das Bedürfnis, für alle diese Verfahrungsweisen des Denkens feste Regeln aufzustellen. Die Gesamtbedeutung dieser Regeln für die Erkenntnis hat er noch nicht deutlich bestimmt, und noch weniger hat er diese Regeln mit seiner Lehre vom Seienden in einen festen Zusammenhang gebracht.

Sie erscheinen ihm als durch sich selbst einleuchtend und keiner weiteren Begründung bedürftig. Er kennt drei Arten dieser Verfahrungsweisen, die nach ihrem wissenschaftlichen Werte, nach der Gewifsheit der durch sie erlangten Erkenntnis eine absteigende Stufenfolge bilden, die analytische, d. h. streng wissenschaftliehe, apodiktische, dargelegt in den vier Büchern der beiden Analytiken, denen sich zwei kleinere Schriften, die Kategorien und die Schrift über die Urteile (de interpretatione), anschliefsen, die dialektische, die sich mit der Wahrscheinlichkeit begnügt, dargelegt in den acht Büchern der Topik, und die sophistische, der es überhaupt gar nicht um eine wirkliche Erkenntnis zu tun ist, dargelegt in dem schon früher erwähnten Anhange zur Topik „Uber die sophistischen Beweise". Mit besonderem Stolze bezeichnet er als seine eigenste Entdeckung die im ersten Buche der ersten Analytiken entwickelte Lehre vom Syllogismus, dem Schlufs aus zwei Vordersätzen und dessen mannigfachen Arten (183 b, 34, 184 b, 1). Diese aristotelische Logik, von zahlreichen Nachfolgern noch weiter bis zur äufsersten Spitzfindigkeit ausgebildet, hat in der Wissenschaft des Mittelalters und bis weit in die Neuzeit hinein eine unumschränkte Herrscherrolle gespielt. Heute ist diese Herrschaft völlig gebrochen, und es ist nur noch darüber Streit, was man als die wahre Logik an die Stelle des aristotelischen Lehrgebäudes setzen soll, resp. was die Bedeutung des logischen Denkens im menschlichen Geistesleben und in der Wissenschaft ist und wie demgemäfs eine unseren Bedürfnissen entsprechende Logik aussehen mufs. Eine Darstellung und Beurteilung der aristotelischen Logik würde, zumal auch in diesen Schriften die aus der Schwierigkeit der Darstellung, sowie aus ihrer Unfertigkeit und Zusammenhangslosigkeit entspringenden Hindernisse des Verständnisses in vollem Mafse zu Tage treten, eine Arbeit für sich erfordern. Wir können uns aber diese Bemühung schon deshalb ersparen, weil ein tiefergehender Zusammenhang dieser Lehren mit den Gedanken seiner sonstigen Schriften nicht zum Ausdruck kommt, auch wohl nicht vorhanden ist. Die aristotelische Logik ist ein Gebiet der Forschung für sich.

Vom zweckvollen Schaffen, mit dem es die Künste zu tun haben, unterscheidet Aristoteles streng das dritte Gebiet der Wissenschaft, das menschliche Handeln. Dasselbe verfolgt zwar auch einen Zweck, die Glückseligkeit, aber diese ist nach seiner Lehre, die an dieser Stelle noch nicht näher erläutert werden kann, nicht etwas von der sie verwirklichenden Tätigkeit Verschiedenes, wie dies beim Kunstschaffen das Erzeugnis oder Resultat ist, sondern sie verwirklicht sich eben im Handeln selbst, so dafs bei ihr ein besonderes Resultat oder Ergebnis nicht in Betracht kommt (1094, 3 ff.). Auf Grund dieses Unterschiedes sondert Aristoteles die praktischen Wissenschaften, wie er sie nennt, die Ethik und Staatslehre, gänzlich von den poietischen Theorien, den Kunstlehren. Ebenso aber steht dieser dritte Hauptteil, indem er auf einigen erfahrungsmäfsig feststehenden Sätzen der Seelenlehre beruht, auch dem ersten, dem theoretischen Hauptteile gegenüber völlig selbständig da.

So hat es also den Anschein, als ob Aristoteles der ausgeprägteste Vertreter der Philosophie als Universalwissenschaft wäre. Die drei Hauptgruppen der Wissenschaften, die theoretische, poietische und praktische Gruppe, scheinen bei ihm völlig zusammenhangslos nebeneinander zu stehen. Jedenfalls hat er es in den uns erhaltenen Schriften so gut wie völlig unterlassen, einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen aufzuzeigen. Dennoch liegt ein solcher Zusammenhang seinem Denken zu Grunde. Dieser kann aber erst, nachdem die beiden Hauptgruppen, die ethisch-politische und die theoretische, für sich zur Darstellung gebracht sind, mit voller Deutlichkeit aufgezeigt werden. An dieser Stelle kann nur so viel gesagt werden, dafs Aristoteles das Schaffen der Natur durchaus nach dem Vorbilde des zweckvollen Kunstschaffens und auch wieder nach der Analogie der Betätigung im Handeln auffafst und dafs sodann auch wieder die aus dem Handeln entspringende Glückseligkeit ihre tiefste Bestätigung an der Art findet, wie er das Naturwirken vorstellt. Dazu kommt ferner, dafs wenigstens die Kunst im engeren Sinne, die

schöne Kunst, an einem bestimmten Punkte der Ethik eine bedeutsame Stelle angewiesen erhält.

Vornehmlich aber betont doch Aristoteles auch wieder als den höchsten Zweck aller menschlichen Bestrebungen die Glückseligkeit. Es mufs einen letzten Zweck (télos) alles Tuns geben, denn sonst würde die Zwecksetzung ins Unendliche fortgehen und damit eitel und nichtig werden. Dies kann nur „das Gute und das Beste“ (nicht im sittlichen, sondern im Wertsinne) sein (1094, 18 ff.). Der Wissenschaft, die es mit diesem letzten Zwecke zu tun hat, kommt auch für das Leben die höchste Bedeutung zu. Diese Wissenschaft ist aber die Staatslehre oder Politik (unter welchem Namen Aristoteles auch die Ethik mit einbegreift). Ihr Zweck ist das „menschliche Gut“ (1094 b, 7). Fragt man aber näher nach diesem obersten der durch menschliches Tun zu erreichenden Güter, mit dem die Staatslehre zu tun hat, so bietet sich dafür der Name Glückseligkeit (1095, 14 ff.). Unter diesem höchsten Ziele aller menschlichen Bestrebungen versteht dann freilich jeder etwas anderes, und das ist eben die höchste Aufgabe der Forschung, die wahre Glückseligkeit ausfindig zu machen (1095, 20; b 10). Und an einer anderen Stelle (982 b, 9) sagt er: Am meisten zur Herrschaft berufen sei diejenige Wissenschaft, die angebe, um wessen willen ein jegliches zu tun sei; denn dies (der Zweck) sei in jedem einzelnen Falle das Gute (Wertvolle) und im ganzen genommen das Beste im ganzen Bereiche der Natur. Hiernach kann kein Zweifel sein, dafs Aristoteles, wenn er auch in den uns erhaltenen Schriften diesen systematischen Aufbau der Wissenschaften nirgends gegeben hat, doch im Prinzip und in der Idee die aus einer bestimmten Lehre von den Bedingungen der Glückseligkeit abgeleitete Theorie der Lebensführung für die das ganze System beherrschende Wissenschaft gehalten hat.

Wie schon bemerkt, läfst sich diese Wissenschaft, die Ethik in seinem Sinne, zunächst völlig unabhängig für sich zur Darstellung bringen. Zu zweit kann dann seine theoretische Wissenschaft, wenigstens den Grund-

zügen nach, ebenfalls ganz für sich dargelegt werden. Dies müfste, wenngleich von jetzt ab die Einzelwissenschaften sich mehr und mehr selbständig machen und daher die Darstellung sich mehr und mehr auf das eigenste Gebiet der Philosophie einschränken kann, schon wegen der unermefslichen Nachwirkungen namentlich auch auf die christliche Philosophie geschehen. Es ist aber auch schon deshalb notwendig, weil auf dieser Grundlage sodann in einem dritten Teile der enge Zusammenhang zwischen der theoretischen und praktischen Gruppe gezeigt werden kann. Seine Spezialleistungen in einzelnen Gebieten des Theoretischen dagegen können nur den Grundzügen nach zur Darstellung kommen. Die poietische Gruppe dagegen bedarf überhaupt keiner gesonderten Ausführung. Seine allgemeinen Anschauungen von Kunst und Kunstlehre kommen insbesondere im theoretischen Teile zur Sprache, und wenigstens für eine der von ihm selbst ausgeführten Kunstlehren, die Poetik und die anschliefsenden Anschauungen von der schönen Kunst überhaupt, gibt es in der Ethik eine Stelle, wo sie wenigstens den Grundzügen nach zur Besprechung kommen mufs.

3. Die Ethik und Staatslehre des Aristoteles.

Unter den Aristoteles beigelegten Schriften befinden sich drei Ethiken, die Nikomachische in zehn Büchern, die Eudemische in acht Büchern, von denen jedoch das vierte bis sechste mit dem dritten bis siebenten der Nikomachischen wörtlich übereinstimmt, und die „Grofse Ethik“, die jedoch ihrem Namen wenig Ehre macht, da sie nur aus drei Büchern besteht. Es steht gegenwärtig fest, dafs nur die Nikomachische als das eigentliche Werk des Aristoteles angesehen werden kann. Die beiden anderen sind ganz und gar vom Gedankenkreise derselben abhängig, ohne diesen aber in seiner eigentlichen Tiefe erfafst zu haben. Die „grofse“ Ethik ist überhaupt weiter nichts als ein Auszug aus den beiden anderen.

Der Name „Eudemisch“ weist auf Abfassung durch Eudemos, einen der bedeutendsten Schüler des Aristoteles,

hin. Entsprechend könnte die Nikomachische für ein Werk des Nikomachos, des Sohnes des Aristoteles, gelten. Und in der Tat finden wir diese Meinung schon im Altertum mehrfach ausgesprochen (Cic. Fin. V. 12; D. L. V. 88). Nach herkömmlicher Ansicht soll dagegen der Titel eine Widmung an den Sohn ausdrücken. Es ist jedoch im Texte selbst nichts zu bemerken, was dieser Ansicht zur Stütze dienen könnte. Eher läfst sich vermuten, dafs Nikomachos der Herausgeber der Schrift ist, der sie aus den noch unvollendet und nicht zur Einheit verbunden hinterlassenen Handschriften des Vaters zusammengestellt hat. Und in der Tat entspricht der Zustand, in dem die Schrift vorliegt, dieser Vermutung. In den vier letzten Büchern findet sich eine Reihe von Einzelabhandlungen, die durch völlig nichtssagende Übergangsformeln, ohne Verständnis für den systematischen Zusammenhang ganz äufserlich aneinandergereiht sind. Einer dieser Abschnitte, der über Lust und Unlust, findet sich sogar in doppelter Ausfertigung (VII. 12—15 und X. 1—5).

Aber auch abgesehen von dieser mangelhaften Zusammenstellung zeigt sich die Schrift als ein noch unfertiger Entwurf, in dem der Grundgedanke der Ethik als einer aus einer Güterlehre abgeleiteten Theorie der Lebensführung zwar mehrfach angedeutet, aber noch nicht rein und folgerichtig zur Durchführung gelangt ist. Die Darstellung ist vielfach so, als ob es sich lediglich um eine Anleitung zur Tugend handelte. Es ist daher nicht zu verwundern, dafs die beiden genannten Nachtreter den eigentlichen Nerv dieses ethischen Systems gar nicht erkannt haben, und dafs auch der Nachwelt bis zur Gegenwart hin dieser meist verhüllt geblieben ist.

Dieser Sachlage gegenüber mufs die Aufgabe dahin gestellt werden, Aristoteles besser zu verstehen, als das ihm Vorschwebende in dieser Schrift zum Ausdruck gekommen ist. Es mufs versucht werden, durch eine folgerichtigere Anordnung seine eigentliche, anscheinend von ihm selbst noch nicht zu befriedigendem Ausdruck gebrachte Gedankenfolge ins Licht zu stellen.

Der Zweck des ethischen Verhaltens und also auch der Sittenlehre ist nach allgemeinem Einverständnis die Glückseligkeit (I. 2). Sie ist der Zweck schlechthin, den wir nicht um eines anderen willen erstreben, sondern um ihrer selbst willen. Alles andere erstreben wir, weil wir glauben, dadurch sie zu verwirklichen. Sie ist ferner selbstgenugsam, d. h. sie wird nicht durch Hinzutritt eines anderen Gutes im Werte erhöht; sie schliefst vielmehr die Gesamtheit der Lebenswerte in sich (I. 5). Auf sie pafst daher, was Eudoxos in Bezug auf die Lust ausgeführt hat. Wie es lächerlich wäre, die Götter zu loben, so ist auch das schlechthin für den Menschen Wertvolle über das Lob erhaben. Man lobt etwas mit Beziehung auf ein Höheres, zu dem es dienlich ist, das Mittel in Bezug auf den Zweck. Dieser selbst wird nicht gelobt, vornehmlich wenn er das schlechthin Wertvolle, das Vollkommene, Köstliche und Göttliche ist (I. 12).

Die eigentliche Schwierigkeit beginnt erst, wenn nun das Wesen der Glückseligkeit näher bestimmt werden soll. Hier gehen die Ansichten völlig auseinander. Aristoteles geht folgendermafsen zu Werke. Es gibt eine eigentümliche Betätigungsweise (ein „Werk“) des Menschen, nicht in einer Spezialtätigkeit, als Flötenspieler, Bildhauer, Zimmermann, Schuster oder dergl., sondern als Menschen schlechthin. Diese Betätigung besteht nicht in den Funktionen der Ernährung und des Wachstums, die ihm schon mit der Pflanze, nicht im Empfinden, das ihm mit dem Tiere gemeinsam ist, sondern in der Betätigung der Vernunftanlage, die ihm eben als Menschen ganz ausschliefslich zukommt (I. 6). In dieser Vernunftbetätigung als der eigentlich menschlichen Funktion besteht die Glückseligkeit. Die Vernunftbetätigung kann aber nur dann Glückseligkeit bewirken, wenn sie in vollkommener Weise zur Ausführung kommt und wenn diese vollkommene Betätigung nicht nur eine einmalige oder kurzdauernde, sondern eine lebenswierige ist. „Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer.“ Die Glückseligkeit kann ferner nicht im blofsen Besitze einer Fähigkeit bestehen; sonst könnte auch der sein ganzes

Leben hindurch Schlafende oder ein Pflanzenleben Führende glückselig sein (I. 6, X. 6). Es mufs aber weiterhin eine Vernunftbetätigung sein, die nicht als blofses Mittel für einen aufser ihr liegenden Zweck stattfindet, wie bei der ganzen Gruppe der künstlerischen Betätigungen, denen damit der Glückseligkeitswert abgesprochen wird (X. 6).

Diese Theorie erhält ihr volles Verständnis erst, wenn wir die Stellung des Aristoteles zur Frage der Lust (VII. 12—15, X. 1—5) gleich an dieser Stelle mit hinzunehmen. Diese Frage war durch die bisherigen Erörterungen mehr getrübt als geklärt worden. Zunächst weist in dieser Beziehung Aristoteles auf die landläufige Verwechslung von Lust und Sinnenlust hin. Durch eine Art von Erbgang sei der Name Lust auf die körperliche Lust übergegangen. Man halte diese Art von Lust für die einzige, weil man keine andere kenne (1153 b, 33). Er betont aber überhaupt, dafs die Frage nicht in Bausch und Bogen erledigt werden könne, weil es eben sehr verschiedene Arten von Lust gebe. Eine dieser Arten entspringe aus der Beseitigung eines Mangels, der Befriedigung eines Bedürfnisses, also aus vorgängiger Unlust. Auch bei der seelischen Lust gebe es einen Feind des vollen Lustertrags, nämlich das (in Unlust umschlagende) Übermafs. Es gebe aber auch eine Lust, die weder auf vorgängiger Unlust beruhe noch ein Übermafs habe. In gewisser Hinsicht müsse die Lust geradezu das Wertvollste genannt werden (VII. 14). Hier wird nun eine besondere Art von Lust betont, diejenige nämlich, die Begleiterscheinung der Betätigung eines vorhandenen Vermögens ist, z. B. der Sinne. Je vollkommener die Betätigung, z. B. infolge guter Beschaffenheit des Organs, Bedeutsamkeit des erregenden Gegenstandes, um so stärker ist die die Funktion begleitende Lust. Die empfundene Funktionslust regt dann auch wieder die Tätigkeit selbst zu erhöhter Lebhaftigkeit an und bringt sie zur Vollendung. Das Verhältnis von Betätigung und begleitender Lust ist das der gegenseitigen Steigerung durch Wechselwirkung (X. 4). Jedenfalls ist die jeder Betätigung entsprechende Lust so eng mit ihr verkettet, dafs man zweifeln könnte, ob

Betätigung und Lust nicht geradezu ein und dasselbe sei. Aristoteles entscheidet sich jedoch für die Verschiedenheit (X. 5).

Auch noch an einer anderen Stelle (1072 b, 16 ff.) berührt Aristoteles diese Funktionslust im allgemeinen. „Betätigung ist Lust“ (nicht nur von Lust begleitet), heifst es hier geradezu, und als Beispiele der Betätigung werden hier angeführt das Wachsein (in dem natürlich fortwährend Betätigungen stattfinden), das Empfinden, das Denken. Alle diese Betätigungen sind höchst lustvoll, so dafs sogar die Hoffnung oder Aussicht auf ihr Eintreten und die Erinnerung an ihr früheres Stattgefundenhaben an diesem Lustertrage Anteil hat.

Aristoteles hat hier eine psychologische Entdeckung gemacht, die trotz des ihr beiwohnenden hohen Interesses auch heute noch nicht nach Gebühr gewürdigt wird: die Unterscheidung der Funktionslust im weitesten Umfange als einer besonderen Gruppe der Lustgefühle. Innerhalb dieser Gruppe fällt nun auch die Gruppe der Vernunftbetätigung. In ihr liegt die Bedeutung dieser psychologischen Theorie für die Glückseligkeitsfrage. Die Anwendung auf diese wird nun im zweiten der von der Lust handelnden Abschnitte (X. 5) gemacht.

Wie jedes Geschöpf eine ihm spezifisch eigentümliche, nur ihm zukommende Betätigungsweise hat, so natürlich auch die dieser entsprechende besondere und eigenartige Funktionslust. Diese ist eine andere beim Pferde als beim Hunde oder beim Menschen. Mafsgebend ist hierfür der normale oder ideale Mensch, der Mensch seinem Wesen nach. Diese Lust kann natürlich keine andere sein als die aus der Betätigung des Denkvermögens entspringende, die sodann nach dem bereits erwähnten Gesetze der Wechselwirkung auch wieder steigernd auf die Betätigung selbst zurückwirkt (1175, 26 ff.).

Der Gedanke von der eigentümlichen Verrichtung („Werk“) eines Wesens oder Dinges kommt schon in Platos „Staat“ vor (352 D ff.), aber ohne die Beziehung auf die Vernunft und die begleitende Lust. Diese ist das besondere

Eigentum des Aristoteles. Auch mit der Theorie der alten Akademiker vom Naturgemäfsen hat seine Lehre viel Gemeinsames. Während aber jene das Naturgemäfse im weitesten Umfange der Bestimmung des höchsten Gutes zu Grunde legten, greift Aristoteles aus der Gesamtheit des Naturgemäfsen die Vernunftbetätigung als das spezifisch Menschliche speziell heraus. Am nächsten steht ihm in der Betonung eines Einheitlichen noch der ihm auch sonst nahestehende Xenokrates, der den sittlichen Trieb als das spezifisch Menschliche fafste und die übrigen seelischen Anlagen als diesem dienstbar bezeichnete. Auch Aristoteles hat ein Einheitliches, aber er setzt an die Stelle des sittlichen Triebes die Vernunftanlage und teilt aufserdem nicht die Abneigung der Akademiker gegen das Lustprinzip im vollen Umfange. Durch den Hinweis auf eine besondere Art der Lust, die Betätigungslust, weifs er in aufserordentlich glücklicher Weise das Lustprinzip mit dem der Betätigung der natürlichen Anlage in Einklang zu bringen.

Es ist aber auch bei Aristoteles nicht die Meinung, dafs die Betätigung der Vernunftanlage den Umfang der Glückseligkeit völlig ausfülle. Soll die Glückseligkeit selbstgenügsam sein, nicht durch den Hinzutritt anderer Güter vermehrt oder im entgegengesetzten Falle vermindert werden können, so mufs sie die Gesamtheit der übrigen Güter oder doch die erheblichsten mitumfassen. Es ist hier noch nicht die Rede von dem, was als unerläfsliche Bedingung der Vernunfttätigkeit von dieser aus gefordert werden mufs. Dieser Punkt kommt erst im weiteren Verlauf zur Sprache. Es handelt sich zunächst um diejenigen Güter, die im Interesse der gesamten Lebenslage gefordert werden müssen. Aristoteles tut in dieser Beziehung folgende Aussprüche: Der Mangel gewisser Dinge, wie z. B. der Schönheit, der guten Herkunft, wohlgeratener Kinder, verunstaltet die Glückseligkeit. Der Häfsliche, niedrig Geborene, Familien- oder Kinderlose kann nicht für uneingeschränkt glückselig gelten; noch weniger, wer lasterhafte Kinder oder Freunde hat oder wem die tüchtigen durch den Tod entrissen werden (1099 b, 2 ff.). — Es gibt aufser der Vernunftbetätigung Güter, die

man notwendig haben mufs (1099 b, 26 f.). — Das menschliche Leben bedarf auch des äufseren Glückes ... Zwar entscheidet über die Glückseligkeit oder Unseligkeit das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der vollkommenen Vernunftbetätigung ..., und der in dieser Hinsicht Vollkommene wird das Schicksal in würdevoller Weise zu tragen wissen. Kleine Glücks- oder Unglücksfälle sind nicht ausschlaggebend, aber zahlreiche und grofse müssen als Güter und Übel anerkannt werden. Wer so im Besitze des Hauptgutes vom Schicksal eines Priamos betroffen wird, kann zwar nicht unselig werden, aber doch auch nicht selig gepriesen werden (1100 b, 19 ff., 30 ff.; 1101, 6). — Weil die Glückseligkeit etwas Vollkommenes ist, sind zu ihr auch die körperlichen und äufseren Güter, sowie Schicksalsgunst erforderlich. Den aufs Rad Geflochtenen oder ins äufserste Mifsgeschick Geratenen beim Vorhandensein des Hauptgutes noch die Eudaimonie zuzusprechen — hier gebraucht Aristoteles sogar dieses Wort; an der vorigen Stelle hatte er einen anderen, das volle Mafs der Seligkeit bezeichnenden Ausdruck gewählt — ist eine Verirrung (1153 b, 14 ff.). — Der Mensch ist nicht blofses Vernunftwesen; er hat auch einen Körper, der gesund sein mufs und der Nahrung und sonstigen Versorgung bedarf (1178 b, 33 ff.).

An diese ergänzende Forderung schliefsen sich noch zwei Spezialfragen an (I. 11). Erstens: Hatte Solon in seiner berühmten Unterredung mit Krösos recht mit der Behauptung, niemand dürfe vor seinem Ende glücklich genannt werden? Solon hat dabei ausschliefslich die äufsere Glückslage mit ihren Wechselfällen im Auge gehabt. Bei dieser Betrachtungsweise wird der Glückliche hinsichtlich seines Loses zu einer Art von Chamäleon; sein Glück ruht auf lockerem Grunde. Gewifs bedarf das menschliche Leben auch der äufseren Glücksumstände, aber das wesentliche Element der Glückseligkeit ist von ihnen nicht abhängig; es ist von der gröfsten Beständigkeit und überdauert die äufseren Wechselfälle. Zweitens: Gibt es auch im Jenseits noch Glück und Unglück? Aristoteles hätte hier Anlafs

gehabt, seine wissenschaftliche Überzeugung vom Zustande nach dem Tode, die aus anderen Stellen bekannt ist und an späterer Stelle zur Sprache kommen wird, ins Feld zu führen und sich mit der pythagoreischen und platonischen Erlösungslehre auseinander zu setzen. Er tut dies nicht. Er wirft zwar die Frage auf, ob es überhaupt für die Toten noch Güter und Übel gibt, aber er beantwortet sie lediglich auf dem Boden der populären Vorstellungsweise. Nach dieser kann es auch im Jenseits noch Glück und Unglück geben, z. B. Ehre und Schande, Freud' und Leid aus dem Anteil an der Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit und am äufseren Geschick der Hinterbliebenen. Es handelt sich also da ganz und gar um den Nebenpunkt der äufseren Güter. Doch soll insbesondere diese Anteilnahme beim Verstorbenen nur in abgeschwächtem Mafse stattfinden. Derartiges könne ihn nicht ganz kalt lassen, aber es könne doch auf seinen Glücksstand keinen Einflufs üben. Es sei ähnlich wie in der Tragödie, wo es einen grofsen Unterschied mache, ob die erschütternden Vorgänge auf der Bühne dargestellt oder nur als früher geschehen vorausgesetzt würden. Wir entnehmen aus dieser Ausführung im Grunde nur, dafs er die Jenseitsfrage aus seiner Glückseligkeitslehre ganz ausscheiden will. —

Näher gibt es nun zwei Arten von Vernunfttätigkeit. Die eine hat es lediglich mit der Erkenntnis des Seienden zu tun, wie es nun einmal ist, die andere bezieht sich auf unser in die Dinge verändernd eingreifendes Tun. Die eine ist die theoretische oder wissenschaftliche im engeren Sinne, die andere ist die beratschlagende. Beide gehören zu der den Menschen auszeichnenden Vernunftanlage, beruhen aber auf besonderen Seiten derselben. Für beide mufs es also auch eine entsprechende Form der Glückseligkeit geben. Hier entspringt die Lehre von den beiden Arten der Lebensführung und Glückseligkeit, dem Leben der Erkenntnis und Wissenschaft und dem Leben des vernünftigen Handelns, dem theoretischen und praktischen Leben (VI. 1 f.; Pol. VII. 2 f., 14).

Fassen wir zunächst das Leben des Handelns ins Auge! Ihm ist fast die ganze Darstellung angepafst, ohne dafs das

beiden Formen gemeinsame Allgemeine mit genügender Deutlichkeit, wie im vorstehenden versucht wurde, hervorgehoben würde.

Die auf ein veränderndes Eingreifen gerichtete beratschlagende Vernunfttätigkeit hat wieder zwei Unterarten, das Denken im Dienste der Kunst und in dem des Handelns. Die Kunst ist ihm, wie schon früher erörtert, die hervorbringende, auf ein Erzeugnis oder Resultat gerichtete, die poietische Tätigkeit im weitesten Sinne. Die Vernunfttätigkeit setzt dabei die Zwecke und regelt die Mittel. Aristoteles schliefst aber diese Art Vernunftbetätigung von den für die Glückseligkeit in Betracht kommenden gänzlich aus. Das hier stattfindende Denken geschieht nicht um seiner selbst willen, als Selbstzweck, sondern wegen des hervorzubringenden Objekts. Ferner ist ihm das Denken bei der hervorbringenden Tätigkeit irrtumsfähig und unvollkommen. Das ihm zu Grunde liegende Spezialvermögen, das Kunstdenken, auf das Aristoteles geradezu den Namen Kunst (téchne) selbst überträgt, ist fehlbar und nur auf seiner Vollkommenheitsstufe als Tüchtigkeit (Tugend im weiteren Sinne) zu bezeichnen. Es ist also, da nur eine vollkommene Denktätigkeit beglücken kann, auch aus diesem Grunde von der Begründung der Glückseligkeit auszuschliefsen (VI. 6, besond. 1141, 3).

Dagegen entspricht die das eigentliche Handeln leitende Vernunfttätigkeit, deren Vermögen die Einsicht (phrónesis) ist, allen Anforderungen. Die Phronesis hat ihren Zweck nicht aufser sich, sondern in der Funktion selbst; sie ist ferner schon selbst die ideal unfehlbare Vollkommenheitsstufe dieser Art des beratschlagenden Denkens.

Ihr Wesen offenbart sich nach zwei Seiten hin. Einesteils durch das Gebiet, auf dem sie wirksam ist, anderenteils durch die besondere Art der Vernunftübung, in der sie besteht. Ihr Wirkungsgebiet ist in erster Linie ein besonderer Teil der vernunftlosen Seele. Innerhalb dieser nämlich gibt es zwei verschiedene Prinzipien. Zunächst das der Ernährung und des Wachstums, tätig in allem, was wächst. Es ist das, was man in der neueren Wissenschaft die Lebenskraft

genannt hat und dem man heute eine von den Kräften der unorganischen Natur verschiedene Existenzweise abspricht. Dieses geht seinen naturgesetzlichen Gang, unbeeinflufst und unbeeinflufsbar von der Vernunft, und kann kein Gebiet der Vernunfttätigkeit bilden.

Von ihm verschieden ist ein anderes Prinzip der vernunftlosen Seele, das Gebiet der Affekte und Begehrungen. An sich vernunftlos, ist dies fähig, von der Vernunft geleitet und beeinflufst zu werden. Es hört auf die Vernunft, wie man auf einen Vater hört. Aristoteles hat für dieses Gebiet der vernunftlosen Seele den Namen „Ethos der Seele“ (I. 13).

In zweiter und abgeleiteter Weise aber bildet das Gemeinschaftsleben der Menschen in Geselligkeit, Freundschaft, Familie, Staat das Betätigungsgebiet der Phronesis. Abgeleitet insofern, als es sich hier immer um Äufserungen des der Vernunft unterworfenen „Ethos der Seele“ handelt. Aber heraustreten aus dem Innenleben, zur Tat werden mufs die hier sich offenbarende Vernünftigkeit; erst in den äufseren Handlungen wird sie zu einer wirklichen Vernunftbetätigung.

Aber welches ist denn nun das eigentümliche Wesen der hier vorkommenden Vernunfttätigkeit? Die Zwecksetzung und Zweckverwirklichung ist es nicht; diese war dem hervorbringenden Denken zugewiesen worden. Die Unvernunft des „Ethos“ besteht darin, dafs die Affekte und Begehrungen sich in entgegengesetzten Extremen geltend machen. Das nicht durch die Vernunft disziplinierte Ethos tut bald zu viel, bald zu wenig. Die Vernunfttätigkeit besteht daher hier darin, dafs zwischen diesen Extremen die richtige Mitte gefunden und an die Stelle der extremen Äufserungen des Ethos gesetzt wird. Das Extreme ist das Unvernünftige, das Vernünftige die rechte Mitte. Nur die aus dem Beweggrunde dieser Art von Vernunftbetätigung entspringende Handlung ist im eigentlichen Sinne sittlich.

Zunächst jedoch schildert Aristoteles in seiner Lehre von den „ethischen Tugenden“, d. h. von den Tugenden des Ethos, die richtigen Mittelzustände noch abgesehen von der

ihr Zustandekommen bewirkenden Vernunfttätigkeit rein als die richtigen, vernunftgemäfsen, objektiv vernünftigen Zustände des Ethos. Dafs dieses Zustandekommen im Grunde nur durch Wirksamkeit der Phronesis als der hierhergehörigen „dianoetischen“, d. h. in einer Tüchtigkeit des Denkvermögens bestehenden Tugend möglich ist, wird zunächst aufser acht gelassen.

Diese Tugenden des Ethos nun bilden eine achtgliedrige Reihe, die ethische Tugendreihe (II. 8, III. 9—IV a. E.). Aristoteles hat es unterlassen, diese acht ethischen Tugenden aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten und in einen systematischen Zusammenhang zu bringen; er begnügt sich mit der blofsen Aufzählung. Wir erhalten so acht Gruppen von je zwei Extremen und einem Mittelzustand, deren jeder eine bestimmte Richtung des Fühlens und Begehrens und ein bestimmtes Gebiet menschlichen Verhaltens zu Grunde liegt.

Das erste Gebiet, auf dem die Unvernunft sich in Extremen äufsert, ist das der drohenden Gefahren. Diesen gegenüber betätigt sich das sich selbst überlassene Naturell entweder als Feigheit und Verzagtheit oder als Verwegenheit und Tollkühnheit. Die rechte Mitte zwischen beiden ist die Tapferkeit. Diese entspringt als Tugend des Ethos, wie ausdrücklich betont wird, aus dem Bewufstsein, dafs sie das sittlich zu Billigende und ihre Gegenteile die sittlich zu verwerfenden Handlungsweisen sind (IV. 11).

Ein zweites Gebiet ist das des Angenehmen und Unangenehmen, der Genüsse und Beschwerden. Das Unvernünftige ist hier einesteils Mafslosigkeit in Lust und Unlust, in Genufs und Qual, im Begehren und Fliehen, anderenteils Stumpfheit und Unempfindlichkeit in allen diesen Beziehungen, obgleich Aristoteles in Bezug auf dies zweite Extrem selbst gesteht, dafs es kaum vorkomme und daher auch kein Name dafür vorhanden sei (II. 7, III. 14, VII. 11). Die rechte Mitte hierfür ist Mäfsigkeit und Selbstbeherrschung: Sophrosyne.

Unvernünftige Extreme treten drittens hervor beim Einnehmen oder Erwerben und Ausgeben, vornehmlich beim

letzteren. Diese sind einesteils unvernünftige Gleichgültigkeit gegen den Besitz, die sich als Verschwendung äufsert, anderenteils schmutzige Interessiertheit, Geiz. Der Gleichgültige zeigt ein Zuviel in Bezug auf das Ausgeben, ein Zuwenig in Bezug auf das Einnehmen, der Interessierte ein Zuviel beim Einnehmen, ein Zuwenig beim Ausgeben. Die rechte Mitte ist hier die Anständigkeit (Liberalität). Aristoteles denkt hier besonders an eine weitgehende, aber nicht planlos verfahrende Wohltätigkeit (IV. 2). Doch sagt er auch wieder, dafs er unter dem Ausgeben jede Art des Aufwandes, den Aufwand überhaupt einbegreift. In gröfseren Lebensverhältnissen äufsert sich die Verschwendung als geschmackloser, protzenhafter, geist- und sinnloser, barbarisch ungebildeter Aufwand, die Interessiertheit als engherzige und unfreie Knauserei und Kleinlichkeit. Die rechte Mitte ist hier der den Umständen entsprechende geschmackvolle Aufwand (megaloprépeia).

Das wertvollste unter den äufseren Gütern ist die Ehre. Auch ihr gegenüber zeigt der unvernünftige Seelenteil ein in Extremen auseinandergehendes Verhalten. Aristoteles macht auch auf diesem Gebiete, wie beim Besitz, einen Unterschied zwischen der gewöhnlichen durchschnittlichen Lebenslage und den aufserordentlichen, grofsen Verhältnissen. Im gewöhnlichen Leben sind die Extreme der Ehrgeiz und die Ehrgeizlosigkeit; die rechte Mitte, für die er keinen Namen kennt (man könnte sie als Ehrliebe bezeichnen), ist das berechtigte Streben nach dem uns nach unserem wahren Werte zukommenden Mafse von Anerkennung. In gröfseren Verhältnissen wiederholt sich diese Dreiheit als Aufgeblasenheit, Gedrücktheit des Selbstgefühls und Hochsinn. Vom letzteren entwirft er (IV. 7 f.) in so reichen Zügen ein Charakterbild, dafs wohl mit Recht die Vermutung ausgesprochen worden ist, es habe ihm dazu sein grofser Schüler Alexander als Modell gesessen. Der Hochsinnige ist sich nicht nur seines wirklichen aufserordentlichen Wertes bewufst und infolgedessen nicht kleinlich auf äufsere Ehrenbezeugungen versessen; er beobachtet dieselbe grofsartige Haltung wie der Ehre gegenüber auch

gegen die minderwertigen Güter, Reichtum und Macht; er wird von Glück und Unglück nur mafsvoll berührt und ist bereit, um Grofses auch sein Leben in die Schanze zu schlagen, weil auch das Leben nicht unter allen Umständen einen Wert hat u. s. w.

Auch widerfahrener Unbill und Reizung gegenüber gibt es fünftens ein doppeltes unvernünftiges Verhalten und eine rechte Mitte. Die beiden verkehrten Extreme sind einesteils die Zornmütigkeit, die bei jeder Kränkung auffährt, anderenteils die Zornlosigkeit, die knechtisch jeden Schimpf hinnimmt. Für die vernünftige Mitte schlägt Aristoteles den Namen Gelassenheit (praótēs) vor, der freilich, da er einigermafsen dem Zuwenig zuneigt, weil die rechte Mitte den Zorn nicht durchaus ausschiefsen soll, seiner eigenen Meinung nach nicht ganz zutreffend ist (IV. 11).

Es folgen nun noch drei Gruppen von Verhaltungsweisen, die sich auf die Darstellung des eigenen Wesens im geselligen Verkehr beziehen.

Hier gibt es zunächst in der Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit anderen gegenüber zwei Extreme und eine vernünftige Mitte. Der Prahler, bei dem nicht nur an Prahlerei im engeren Sinne, sondern an ein gespreiztes Wesen überhaupt zu denken ist, nimmt ein unberechtigtes Übermafs von Geltung in Anspruch, der falsch Bescheidene oder, wie ihn Aristoteles nennt, der Ironische verleugnet und verkleinert seine wirklich vorhandenen Vorzüge. Die rechte Mitte ist hier ein Verhalten, bei dem das gesellschaftliche Auftreten sich nach der wirklichen Bedeutung der eigenen Persönlichkeit im Vergleich zu den anderen richtet. Für diese natürliche und ungekünstelte Form der Selbstgeltendmachung schlägt Aristoteles den Namen Wahrhaftigkeit vor.

Die beiden anderen hierher gehörigen Gruppen beziehen sich auf den Wunsch, im geselligen Verkehr angenehm zu erscheinen (1103, 13). Wird diese Annehmlichkeit unseres Auftretens zunächst im allgemeinen in Betracht gezogen, so wird das Übermafs durch den Gefallsüchtigen und, wenn

noch eine unlautere, gewinnsüchtige Nebenabsicht im Spiele ist, durch den Schmeichler dargestellt. Das Zuwenig ist zänkisches und mürrisches Wesen. Für die rechte Mitte weifs auch hier Aristoteles keinen Namen; er meint, sie gleiche am meisten dem Verhalten im freundschaftlichen Verkehr. Man könnte sie Liebenswürdigkeit nennen.

Die zweite dieser Gruppe, zugleich die achte und letzte der Reihe überhaupt, betrifft einen Spezialpunkt des angenehmen Verhaltens, nämlich dieses, sofern es sich in unterhaltenden Eigenschaften, namentlich heiterem Scherz, äufsert. Das Ubermafs ist hier die geschmacklose Possenreifserei, die ohne Rücksicht auf Anstand oder Anstofs bei anderen auf das Lächerliche ausgeht; den Mangel vertritt der Mifsmutige und Grämliche, der selbst nie einen Scherz macht und auf den Scherzenden ungehalten ist. In der Mitte steht der Gewandte und Geschmackvolle, der genau weifs, wie weit man in der eigenen Verwendung des Scherzes und im Anhören desselben gehen darf.

Aristoteles fügt hier noch zwei mittlere Verhaltungsweisen bei, die er aber den vorigen nicht an die Seite setzen will, weil sie ganz und gar im Gebiete des Gefühlslebens, also des unvernünftigen Seelenteils, verharren, also wohl der Beeinflussung durch Vernunfttätigkeit unzugänglich sind (1108, 30). Erstens die Schamhaftigkeit, die zwischen der blöden Verschämtheit und der Schamlosigkeit die Mitte hält. Zweitens das Gerechtigkeitsgefühl bei unverdientem Glück oder Unglück anderer (némesis), das sich als eine Art sittlicher Entrüstung über die Ungerechtigkeit des Weltlaufs äufsert. Dies soll angeblich in der Mitte stehen zwischen Neid und Schadenfreude. Das ist aber ein Irrtum, da Neid und Schadenfreude demselben Extrem des Fühlens bei fremdem Schicksal angehören, der Neid beim Glück, die Schadenfreude beim Unglück. Das wirkliche Gegenteil wäre wohl ein krankhaft gesteigertes Gefühl für das Unverdiente des Loses. Es ist bemerkenswert, dafs an der späteren Stelle, wo die Schamhaftigkeit ausführlich behandelt wird (IV. 16), diese Gruppe von Gefühlen ganz mit Stillschweigen übergangen wird. Vielleicht hat sich hier ein

Unberufener als Ergänzer der aristotelischen Gedanken versucht.

Zu diesen mittleren Verhaltungsweisen gehört nun aber endlich auch noch die Gerechtigkeit. Ihr ist das ganze fünfte Buch gewidmet, es kann jedoch von dem äufserst komplizierten und schwierigen Gedankengange dieses Buches nur das Allerwesentlichste angeführt werden.

Zunächst ist von der Gerechtigkeit in allerweitestem Sinne, im Sinne des: „Verletze niemanden!“ die Rede. In diesem Sinne ist die Gerechtigkeit die Ausübung der vorher aufgeführten richtigen Verhaltungsweisen, sofern dadurch auch zugleich das Interesse der anderen berührt und dem bürgerlichen Gesetze entsprochen wird. Für die letztere Bedeutung der richtigen Verhaltungsweisen, nach der sie zugleich Verletzungen des Staatsgesetzes vermeiden, werden als Beispiele angeführt: die Tapferkeit im Kampfe fürs Vaterland, die Sophrosyne, sofern sie Ehebruch und Notzucht ausschliefst, die Gelassenheit, sofern sie Verletzung und Beleidigung anderer meidet (V. 3). Den anderen Punkt, die Nichtverletzung der anderen und die positive Guttat aus rein sittlichen Beweggründen, d. h. das eigentlichste Gebiet der Ethik überhaupt, berührt er nicht. Er führt wohl die Definition der Gerechtigkeit als „fremdes Gut“ aus dem ersten Buche des platonischen „Staats“ an, wegen welcher Beziehung auf andere sich die so gefafste Gerechtigkeit von allen anderen Tugenden (den aristotelischen nämlich!) unterscheide (1130, 3). Tatsächlich aber hat seine Ethik für die umfassende Berücksichtigung des fremden Wohles gar kein Prinzip, und er weifs daher mit dem aufopfernden Wirken für andere nichts anzufangen und begnügt sich in dieser Beziehung mit der das eigentlich Ethische gar nicht treffenden Bemerkung, die Gerechtigkeit in diesem Sinne sei die ganze Tugend, nur in einer bestimmten Richtung betrachtet (1130, 8), nämlich sofern dabei auch einige Vorteile oder Annehmlichheiten für andere abfallen. Dem eigentlichen Gedankengange dieser Ethik nach aber ist sie nur eine Teiltugend neben den übrigen. Und dazu wird nunmehr übergegangen (c. 4 f.).

Auch die Gerechtigkeit in diesem engeren Sinne ist, wie die eigentlichen ethischen Tugenden, eine Mitte. Das Gebiet, auf dem sie nach dem ziemlich verworrenen Gedankengange dieses Abschnittes ihren Platz hat, ist das des natürlichen Begehrens nach eigenen Vorteilen und des Meidens eigener Nachteile. Auch auf diesem Gebiete gibt es zwei Extreme. Beide aber finden zum Unterschiede von der Sachlage bei den ethischen Tugenden ihre Verwirklichung in einer und derselben Person, im Ungerechten (1133 b, 33 ff.; 1136, 6 ff.). Aristoteles hat es hier unterlassen, das kaum vorkommende entgegengesetzte Extrem, das der übermäfsigen Bescheidenheit, die sich selbst benachteiligt, dem Begehrlichen gegenüber zu stellen, und so mufs er denn beide Gegensätze, die aber im Grunde zusammenfallen und nur äufserlich einen Gegensatz bilden, im Ungerechten vereinigen.

Dennoch aber soll das Gerechthandeln auch wieder eine Mitte zwischen Unrechttun und Unrechtleiden sein (1133 b, 30). Der Begehrliche will zuviel Vorteil und zuwenig Nachteil für sich.

Dabei mufs es denn einen Mafsstab geben. Von vornherein (1129, 5) erscheint neben der Gerechtigkeit als Form des Strebens, als persönliche Eigenschaft, „das Gerechte", d. h. das an sich seiende, von den persönlichen Begehrungen unabhängige Recht, auf das dann auch im weiteren Verlaufe immer wieder zurückgekommen wird (z. B. 1130 b, 9 ff.; 1131, 9 ff.; 1133 b, 29). Auch dieses wird für eine Mitte erklärt, natürlich zwischen dem Zuviel und Zuwenig in der Zuteilung der Vorteile und Nachteile an die einzelnen Personen. Hier gibt es aber ein doppeltes Prinzip der Verteilung. Werden alle individuellen Unterschiede beiseite gelassen und nur einfach darauf ausgegangen, die Gegenleistung der Leistung und die Vergeltung der Tat gleichzumachen, so entsteht diejenige Form der Gerechtigkeit, die Aristoteles die regelnde oder ausgleichende (diorthotische) nennt. Beim Verhältnis von Vergehen und Strafe entspricht diese Form dem „Auge um Auge, Zahn um Zahn", dem sogenannten jus talionis, das den Pythagoreern bei der

Bezeichnung der Gerechtigkeit als Quadratzahl vorschwebte. Doch verwirft Aristoteles die äufsersten Formen dieses Vergeltungsstrafrechts. Er macht darauf aufmerksam, dafs die Strafe doch nicht das gleiche Übel zufüge, sondern nur ein Äquivalent des zugefügten Übels darstelle. Ferner aber sollen auch erschwerende oder mildernde Umstände berücksichtigt werden u. dgl.

Wird dagegen die durch besondere Verhältnisse begründete Ungleichheit des Anspruches, Verdienstes, Wertes oder des Gegenteils berücksichtigt, so entsteht die austeilende (dianemetische) Form der Gerechtigkeit. Ein einfaches Beispiel derselben ist die Verteilung eines Geschäftsgewinnes nach der Gröfse der Einlage (V. 6 f.).

Soll nun die Übung dieser Tugenden nach den Voraussetzungen des Aristoteles einen Glückseligkeitserfolg haben, so mufs dabei die Phronesis als Denkvermögen (dianoetische Tugend) bestimmend wirken. Er ist aber durchaus nicht der Meinung, dafs diese Vernunfttätigkeit allein, ohne eine vorangehende, ihren Einflufs vorbereitende Gestaltung des Ethos dieses genügend beeinflussen könnte. Er polemisiert gegen die Möglichkeit einer Verwirklichung des Sittlichen ausschliefslich durch die Erkenntnis des mit ihr verbundenen Vorteils, wie sie im platonischen Protagoras behauptet wurde (1145 b, 21 ff.). Schon im ersten Kapitel betont er, dafs der den Affekten hemmungslos Unterworfene des Sittlichen durch Vernunftbetätigung unfähig ist. Nur wo schon vorher die Affekte und Begehrungen einigermafsen im Sinne der objektiven Vernünftigkeit (der ethischen Tugenden) geregelt sind, kann die Vernunft durchdringen. Die subjektive Vernunft kann erst da wirksam werden, wo bereits die objektive dem Ethos eingeprägt ist.

Es sind überhaupt drei Faktoren zur Verwirklichung des Sittlichen erforderlich: Natur, Gewöhnung und Erkenntnis (X. 10; 1332, 38; 1334 b, 6). Die Anlage ist in der Natur vorhanden (1144 b, 4 ff.); edlere Naturen lassen sich direkt durch die Lehre zum Guten bestimmen (X. 10). Für den besten Staat, in dem das Sittliche bei allen erzeugt und von allen geübt werden soll, ist ein

bevorzugtes Menschenmaterial erforderlich (Pol. VII. 6). Hauptsächlich aber betont Aristoteles die Notwendigkeit vorgängiger Gewöhnung. Durch sie müssen die vernunftgemäfsen Willensrichtungen zunächst als Zustände und Beschaffenheiten des Ethos selbst diesem eingeprägt werden. Sie müssen zunächst als rein „ethische" Tugenden ins Dasein treten (II. 1). Man kann nicht einsichtig sein ohne Tugend; die Schlechtigkeit des Ethos fälscht und depraviert das sittliche Denken (1144, 34 ff.). Aristoteles formuliert diese seine Stellungnahme in scharfem Gegensatz gegen seine Vorgänger (VI a. E.). „Sokrates", d. h. Plato im Protagoras, hat die Arten des Sittlichen für Arten der Erkenntnis oder Vernunfttätigkeit (lógoi) erklärt; die Akademiker bestimmen sie schon als dauernde Zustände, lassen diese aber lediglich durch die Vernunfttätigkeit erzeugt werden. Demgegenüber lautet seine eigene Formel: Beschaffenheiten (Zustände, nämlich des Ethos, durch Gewöhnung bewirkt) in Verbindung mit Vernunfttätigkeiten. Die ethischen Tugenden bilden die Grundlage und Voraussetzung für das Eintreten und Wirksamwerden der Einsicht, während allerdings erst durch diese die eigentliche Tugend und die in ihr liegende Erfüllung der menschlichen Aufgabe (Vernunftbetätigung) nebst der sie begleitenden Lust entspringen kann. Den normalen Zustand schildert er in folgender Weise: „Die Einsicht ist mit der Tugend des Ethos verknüpft und diese mit der Einsicht, sofern die Prinzipien der Einsicht sich in Übereinstimmung befinden mit den ethischen Tugenden und die richtigen ethischen Zustände mit der Einsicht" (1178, 16).

Diese Verwirklichung der Glückseligkeit durch vernünftiges Handeln kann aber nur gelingen, wenn eine Reihe von Vorbedingungen vorhanden ist, die gerade für das äufsere Handeln erforderlich ist. Nämlich nicht im blofsen Besitze der Tugend findet die Betätigung der Einsicht statt, sondern nur in der Betätigung des Denkens im Handeln. Auch in Olympia tragen nicht die Schönsten und Stärksten den Kranz davon, sondern diejenigen, die sich an den Wettkämpfen beteiligen und obsiegen (I. 9 u. öfter). Aristoteles

hat für diese zum tugendhaften Handeln erforderlichen Vorbedingungen den allgemeinen Ausdruck „Ausstattung“ (Choregia, eigentlich Stellung eines dramatischen Chors durch reiche Bürger). Diese „Ausstattung“ mufs durchaus unterschieden werden von den früher erwähnten niederen Schicksalsbedingungen der Glückseligkeit im allgemeinen.

Diese Vorbedingungen sind einesteils Hilfsmittel, anderenteils Objekte des Handelns. So bedürfen der Gerechte, der Mäfsige, de Tapfere und die Vertreter der übrigen Tugenden anderer Menschen, um gegen sie (Objekte) und im Verein mit ihnen (Hilfsmittel) die betreffende Tugend betätigen zu können (1170, 30). Um seine Zwecke zu verwirklichen, bedarf man der Freunde, des Reichtums, des Einflusses im Staate als Werkzeug (I. 9 f.). Der Anständige (Liberale) braucht Geld, um seine anständige Gesinnung betätigen zu können, der Mäfsige bedarf einer gewissen Unabhängigkeit und Bewegungsfreiheit (1178, 28 ff.). Als Objekt der Betätigung kommt zunächst der Freund in Betracht. Dies ist der entscheidende Punkt, der die Behandlung der Freundschaft in der Ethik veranlafst, wenngleich der Freund soeben auch als Hilfsmittel, Mithelfer beim vernünftigen Handeln aufgeführt wurde. Aristoteles hat der Freundschaft zwei ganze Bücher der Nikomachischen Ethik gewidmet (VIII f.). Er behält aber in dieser ausführlichen Abhandlung diesen leitenden Gesichtspunkt nicht im Auge, ja er läfst ihn kaum hervortreten, sondern verbreitet sich über die Freundschaft überhaupt nach allen ihren Arten und Formen, so dafs nur an einzelnen Stellen der in Betracht kommende Gesichtspunkt zur Aussprache kommt. So VIII. 1: „Der Reiche, der Herrscher, der Mächtige bedarf der Freunde am meisten. Denn was nützt ihm sein Glück, wenn ihm die Möglichkeit fehlt, andere glücklich zu machen.“ So VIII. 6: „Die tugendhafte Tätigkeit ist es, die am Freunde geübt wird.“ Und c. 15: „Nicht nur die Freundschaft, sondern auch die Tugend fordert, dafs die Freunde einander Gutes erweisen.“

Vornehmlich aber ist die Staatsgemeinschaft das notwendige Objekt der sittlichen Betätigung. Von diesem

Gesichtspunkte aus wird in der „Politik“ (VII f.) das Ideal des besten Staats entworfen. Leider ist von diesem Teile der Schrift nur ein verhältnismäfsig kleiner Bruchteil zur Ausarbeitung gelangt. Die drei ersten Bücher enthalten allerlei einleitende Betrachtungen, Buch IV bis VI, ebenfalls fragmentarisch geblieben, handeln von den unvollkommeneren, auch unter weniger guten Verhältnissen noch möglichen Staatsformen. Den besten Staat bestimmt er (1323 b, 40) als denjenigen, in dem die Tugend herrscht, ausgestattet mit so vielen äufseren Mitteln, dafs ein tugendhaftes Handeln möglich wird. Da aber zur dauernden Herrschaft der Tugend auch eine entsprechende Vorbildung des heranwachsenden Geschlechts erforderlich ist, so tritt neben den ersten Zweck, Objekt der Betätigung zu sein, ebenbürtig der zweite, die Heranbildung des heranwachsenden Geschlechts zur Tugend. Der normale Staat ist in zweiter Linie Erziehungsstaat, und die Erziehung darf nicht Familienerziehung, sondern mufs Staatserziehung sein (Eth. N. X. 10; Pol. VIII. 1). Der wahre Staat ist „eine Gemeinschaft von Tugendhaften zur Betätigung und Erzeugung der Tugend“.

Dieser zunächst auf Glückseligkeit sämtlicher Bürger durch Betätigung der Tugend zugeschnittene Musterstaat (1325 b, 14; 1329, 22; 1332, 4 ff.) sieht nun, soweit diese Schilderung ausgeführt ist, folgendermafsen aus.

Der Staat ist von mäfsiger Gröfse; nicht gröfser, als dafs nicht alle Bürger einander kennen und so jeder mit den seinen Fähigkeiten entsprechenden Verrichtungen betraut werden kann (1326 b, 14). Das Staatsgebiet mufs allen Anforderungen in Bezug auf Abrundung, Sicherheit gegen feindliche Angriffe und möglichst vielseitige Ertragsfähigkeit in Bezug auf die notwendigen Lebensbedürfnisse entsprechen. Damit auch das nicht im Lande selbst Erzeugte leicht eingeführt werden kann, mufs er an der See liegen. Eigentlicher Handel aber, abgesehen von der Einführung der notwendigen Bedarfsgegenstände, ist ausgeschlossen (VII. 6). Den Mittelpunkt des Staates und die Wohnstätte sämtlicher Bürger bildet die Stadt, gesund gelegen, mit gutem Wasser

versehen und befestigt (1327, 3; c. 11). Das Staatsgebiet zerfällt in Staatsländereien und in die für alle gleich grofsen Landlose der Bürger. Bei diesen letzteren mufs auch hinsichtlich der Lage möglichste Gleichheit herrschen. Jeder erhält ein Stück Land in der Nähe der Stadt und eins in gröfserer Entfernung, nach der Landesgrenze zu (1330, 14). Das Staatsland dient einem doppelten Zwecke; aus ihm wird der Aufwand einesteils für den Kultus, anderenteils für die gemeinsamen Mahlzeiten der männlichen Bürger bestritten, von denen nachher noch ausführlicher zu sprechen ist. Die Bebauung sowohl der Staatsländereien als der privaten Landlose findet ausschliefslich durch Sklaven statt. Selbstverständlich sind diese Landlose unveräufserlich, und wie im platonischen Gesetzesstaat haben unzweifelhaft auch Aristoteles Mafsregeln vorgeschwebt, um auf diesem Gebiete absolute Stabilität zu erhalten. So ist z. B. die zulässige Kinderzahl gesetzlich festgestellt, und bei Überschreitung mufs Abtreibung stattfinden (1335 b, 33 cf. 1265 b, 6).

Dies führt nun auf den eigentlichen Grundgedanken der ganzen Einrichtung. Die Betätigung der Tugend findet nicht in einem auf Erwerb gerichteten Berufe statt, sondern nur in der Beteiligung an den Staatsgeschäften. Die Bürger dürfen kein Handwerk, keinen Handel und auch keinen Ackerbau treiben (VII. 9). Höchstens werden sie eine gewisse Aufsicht über die Bebauung ihrer Privatländereien üben. Dagegen nehmen alle Bürger an den Staatsgeschäften mit gleichen Rechten teil (1332, 34; VII. 14). Alle Bürger sind gewissermafsen Beamte. Der Musterstaat des Aristoteles ist eine Demokratie, die aber auf der Grundlage einer ausgedehnten Sklavenarbeit und eines rechtlosen Standes freier Gewerbtreibender beruht. Auch die Frauen entbehren aller bürgerlichen Rechte, sind auf das Haus beschränkt und haben also an dieser Veranstaltung zur Tugendbetätigung keinen Anteil. Die „Tugendhaften“ bilden also in anderer Beziehung wieder eine Aristokratie, die ihre „Glückseligkeit“ auf der rückhaltlosesten Ausbeutung grofser Gruppen minderwertiger Existenzen etabliert hat. Es ist eine Demokratie nicht nur von Notabeln, sondern

von Privilegierten einer Adelsdemokratie, wobei nur auffällt, dafs ein so scharfdenkender Mann wie Aristoteles die natürliche Ungleichheit, die sich notwendig auch in dieser bevorrechteten Gruppe geltendmachen mufs, in seinem Musterstaat aufser Anschlag lassen konnte.

Die Verteilung der Arbeiten für den Staat erfolgt ausschliefslich nach dem Lebensalter. Den jüngeren Bürgern kommt der Dienst mit der Waffe, dem mittleren Lebensalter die Rechtsprechung und Verwaltung nach den aufserordentlich mannigfachen Bedürfnissen des Staatslebens (1329, 2 ff.; 1331, 6 ff.), den Greisen die priesterlichen Verrichtungen zu (1329, 30; 1332 b, 34 ff.). Dies sind also die drei Gruppen der Staatszwecke, in deren Dienste sämtliche Bürger stehen. Wie dies Beamtentum im einzelnen gegliedert sein soll und nach welchem Modus die Verteilung der Ämter stattfindet, ob es eine souveräne Volksversammlung und eine gesetzgebende, also unter Umständen auch die Grundlagen des Musterstaates umgestaltende Befugnis gibt: das alles sagt unser Bruchstück nicht.

Eine Haupteinrichtung des Staates bilden die auf Staatskosten eingerichteten Tischgemeinschaften (Syssitien) der Männer. Dieselben dienen zunächst der Erleichterung in der Erledigung der Staatsgeschäfte. Es gibt solche für die leitenden Behörden, für die gerade den Wachtdienst versehenden Krieger, für die Priester und die mannigfachen Beamtenkategorien: diese alle in der Nähe der Örtlichkeiten, wo der Dienst stattfindet. Doch wird ausdrücklich betont, dafs die gesamte Bürgerschaft in Tischgenossenschaften eingeteilt ist (VII. 12). Diese dienen daher offenbar nicht nur dem eigentlichen Staatsdienst, in dem ja ohnedies nur ein Teil der aristotelischen Tugenden Betätigung findet, sondern auch der blofsen Pflege der Geselligkeit, auf die sich ja ausdrücklich ein Teil der ethischen Tugenden bezieht.

Weil nun aber das praktische Leben, wie es sich vornehmlich in diesem Musterstaat entfaltet, mit Arbeit und Anstrengung verbunden ist, so entsteht hier noch ein weiteres Erfordernis des glückseligen Lebens. Es mufs Mufse und Erholung geben und diese mufs in würdiger Weise ausgefüllt

werden. Aristoteles treibt diesen Gedanken sogar auf eine paradoxe Spitze; er spricht häufig, im Widerspruch mit seinen eigenen, vorstehend dargelegten Grundvoraussetzungen, so, als ob nicht die Mufse als Erholung der Arbeit wegen, sondern die Arbeit des Genusses der Mufe wegen da sei (1333, 35; 1334, 15; 1337 b, 33 u. öfter). Er weist darauf hin, dafs ein Teil der beim Handeln zur Anwendung kommenden Tugenden auch in der Mufse seine Betätigung findet, und hat den Begriff einer würdigen Ausfüllung der Mufse (diagogé) ausgeprägt (1334, 16 f. u. öfter). In diesem Sinne erscheint ihm offenbar der freundschaftliche Verkehr von Bedeutung. In den von der Freundschaft handelnden Büchern der Nikomachischen Etkik wird oft darauf hingewiesen, dafs der wahre Freund nicht nur nützlich (als Helfer der Tugendübung), sondern auch angenehm ist. Das stimmt zu der angedeuteten Bedeutung der Tischgenossenschaften. Vornehmlich aber zieht er für die würdige Ausfüllung der Mufse die Kunst, insbesondere die Musik und die Tragödie, heran. Die diagogé ist geradezu das Unterscheidende, wodurch sich das, was wir schöne Kunst nennen, von den nützlichen Künsten sondert. Die Mufse wird von dem Tugendhaften nicht durch träge Ruhe ausgefüllt. Die Lust, die er hier sucht, entspringt ebenfalls aus einer Betätigung, wenngleich nicht der der Vernunft. Die hier in Betracht kommende Betätigung ist die der Affekte als solcher in spielender Weise. Diese wird zunächst durch die Musik in ganz universeller Weise geleistet. Die Musik bildet in den Tonfolgen, die in dieser Beziehung an den Taktarten (Rhythmen) und an der Klangfarbe der Instrumente eine wirksame Unterstützung finden, das Gefühlsleben selbst nach seinem inneren seelischen Verlaufe nach, so dafs im Hörer unmittelbar die gleichen Seelenzustände wachgerufen werden. Insbesondere bildet eine gewisse Art von Musik die bis zur Bewufstlosigkeit gesteigerte Verzückung oder Ekstase (den Enthusiasmus, wie Aristoteles es nennt) derartig nach, dafs sie geradezu als Heilmittel für krankhaft Erregte dieser Art gebraucht werden kann, indem sie diese Gefühlszustände zum Höhepunkt bringt und dadurch der

Beruhigung entgegenführt. Sie bewirkt in diesen Fällen eine Art von homöopathischer Heilung durch Entladung (Kátharsis). Die bildenden Künste vermögen nur die äufseren, sichtbaren Anzeichen solcher Seelenzustände in Mienen, Gebärden und Gesichtsfarbe wiederzugeben, wirken aber dadurch in der gleichen Richtung, wenngleich schwächer, erregend und lustvoll. Die Tragödie stellt Leidenszustände und die entsprechenden schmerzlichen Gefühlsäufserungen dar und erregt dadurch das Gefühl des Mitleids, das sich dann weiter zu einem Schmerzgefühl aus der Vorstellung der Hinfälligkeit und Unsicherheit der menschlichen Schicksalslage überhaupt, zur Furcht entwickelt. Auch diese beiden Unlustgefühle, Mitleid und Furcht, haben, wie die durch die Musik angeregten Gefühle, indem sie stark angeschlagen werden, an der diese Erregungen begleitenden Lust ein Element der Lust, nämlich der Erregungs- und Funktionslust, in sich. Dem gereiften und in sich gefesteten Charakter des Tugendhaften können diese Stimmungserregungen keinen Schaden tun. Die erlangte Vernunftherrschaft über den unvernünftigen Seelenteil wird dadurch nicht in ihren Grundfesten bedroht. Es ist ein unterhaltendes Wellengekräusel auf der Oberfläche. Aristoteles verwirft die ängstlich rigoristische Ansicht Platos, der wegen dieser Wirkungen auf das Gefühlsleben den gröfsten Teil der Musik und Poesie aus seinem Staate verbannen wollte. Er gestattet sie unbedenklich dem normalen Erwachsenen als Mittel der Erholung und würdigen Ausfüllung der Mufse (VIII. 5—7). An den ungebildeten Seelen ist ohnedies nichts zu verderben (1342, 18). So ist also durch das Band der Erregungs- oder Funktionslust ein Teil der Kunstlehre mit der Ethik aufs engste verknüpft.

Der Musterstaat dient aber nicht nur der Betätigung, sondern auch der Erzeugung der Tugend. Ohne die entsprechende Erziehung könnte diese Gemeinschaft der durch Tugendbetätigung Glücklichen sich nicht erhalten. Die Erziehung darf daher auch nicht dem Belieben der Eltern überlassen werden, die überdies auch entfernt nicht

das Mafs von Autorität bei der Jugend haben wie das Staatsgesetz; sie mufs durch Gesetz geregelt und geradezu vom Staate direkt in die Hand genommen werden (Eth. N. X. 10; Pol. VIII. 1).

Hier kommt nun zunächst die bevorzugte Naturanlage in Betracht. Diese ist teils eine solche der Rasse, teils betrifft sie die Individuen. Der Rasse nach glaubt Aristoteles, dafs die Griechen schon von Natur die rechte Mitte halten zwischen den Stämmen des nördlichen Europas, die sich durch kraftvolle Ausbildung der edleren Affekte auszeichnen und deshalb freiheitliebend sind, und den asiatischen Kulturnationen, die intelligent und kunstgeschickt sind, aber jener edleren Regungen entbehren und daher unter despotischer Herrschaft leben (VII. 7).

Für die möglichst gute Naturbeschaffenheit der Nachwachsenden im einzelnen sorgt der Staat auf verschiedene Weise. Er regelt die Altersgrenze der Eheschliefsungen und der Zeugung. Erstere darf beim Manne nicht vor dem siebenunddreifsigsten, beim Weibe nicht vor dem achtzehnten Lebensjahre stattfinden. Die äufserste Grenze der Erzeugung ist für den Mann das fünfundfünfzigte Lebensjahr. Kinder, die nach diesem Lebensalter erzeugt werden, dürfen nicht lebend zur Welt kommen (1335 b, 35). Verkrüppelte Kinder müssen ausgesetzt werden (ib. 19). Aufser sonstigen Bestimmungen über den körperlichen Zustand der Eltern und die der Zeugung günstige Jahreszeit und Witterung (!) wird angeordnet, dafs die Schwangere, damit sie die zuträgliche Bewegung hat, täglich einen Tempel besuchen mufs (VII. 16).

Bis zum vollendeten siebenten Jahre findet die Erziehung auch der Knaben im Hause statt, doch unter der Kontrolle eigener Staatsbeamten. Auch für diese Erziehungsperiode werden schon allerlei Anordnungen getroffen. Doch sollen die Kinder schon nach vollendetem fünftem Jahre als Zuhörer auch dem Unterricht beiwohnen. Die eigentliche Erziehungszeit reicht bis zum vollendeten einundzwanzigsten Jahre und zerfällt in zwei Perioden, die durch das Eintreten der Geschlechtsreife voneinander gesondert werden. Von

einer Erziehung der Mädchen ist mit keiner Silbe die Rede (VII. 17).

Die Erziehung selbst wird nur höchst fragmentarisch behandelt. Die nützlichen Unterrichtsgegenstände dürfen nicht so weit getrieben werden, dafs dadurch der Leib, die Seele oder die Verstandeskräfte in Bezug auf die Fähigkeit zur Tugend geschädigt werden. Alles zum Handwerk und zur Lohnarbeit Dienende ist als Leib und Seele entstellend vom Unterricht der angehenden Bürger ausgeschlossen. Von den nützlichen Gegenständen unterscheidet Aristoteles die dem Freien ziemenden (liberalen) Wissenschaften. Auch diese aber sollen nicht im Sinne eines künftigen, mit Erwerb verbundenen Lehrberufs getrieben werden, sondern nur um ihrer selbst, um des freundschaftlich-geselligen Verkehrs und der Tugend willen (VIII. 2).

Eine sehr eingehende Prüfung wird dem Musikunterrichte gewidmet. Dieser ist zunächst erforderlich um des vorstehend erwähnten Gebrauchs bei den Erwachsenen willen als würdige Ausfüllung der Mufse. Nicht als ob für die Erwachsenen an eigene Ausübung der Musik gedacht würde. Diese hält Aristoteles für unpassend. Die Jugend aber mufs, um Verständnis und Urteilsfähigkeit zu erlangen, zum eigenen Betrieb angehalten werden. Hier nun macht sich dann freilich das platonische Bedenken in Bezug auf die richtige Auswahl, das Aristoteles in Bezug auf die Erwachsenen nicht teilen konnte, in vollem Mafse geltend. Den noch bildsamen Seelen der Jugend darf an Tonfolgen, Rhythmen und Instrumenten nur das normale Seelenzustände Darstellende geboten werden. Die Heranwachsenden müssen sich, schon um als Erwachsene auch in dieser Beziehung ein sicheres Urteil zn haben und demgemäfs ohne Schaden jede Art von Musik anhören zu können, dadurch, dafs sie nur am Normalen geübt werden, gewöhnen, nur am Normalen Freude zu haben. Ja, die Musik wird, so gehandhabt, wie bei Plato geradezu ein direktes Hilfsmittel der sittlichen Erziehung. Denn diese ist zunächst nicht Belehrung über das sittlich Richtige, sondern Gewöhnung, als unmittelbare Überführung des Ethos in den der Vernunft gemäfsen

mittleren Zustand des unvernünftigen Seelenteils. Darum mufs den Unerwachsenen auch im Verkehr wie in der bildenden Kunst und im Drama (Burleske, Komödie) alles Ausgelassene und Gemeine ferngehalten werden (VII. 17). Und so wird denn insbesondere die Musik, während sie zunächst zur diagogé der Erwachsenen vorbereitet, ein höchst wirksames Hilfsmittel direkter sittlicher Charakterbildung (VIII. 5—7). Denn die Freude am Normalen in der Nachbildung überträgt sich auch auf die Eindrücke der Wirklichkeit, und die Nachbildung der Seelenzustände selbst bewirkt eine entsprechende Formung der Seele (1340, 18 ff.).

Dies die Hauptzüge des Musterstaates nach seiner doppelten Bedeutung für das sittliche Leben. Es gab aber aufser der Vernunftbetätigung bei den ethischen Tugenden im „praktischen Leben" noch eine zweite Art derselben und entsprechend noch eine zweite Lösung der Glückseligkeits frage im „theoretischen Leben". Von dieser ist in einem eingehenden Abschnitte der Nikomachischen Ethik (X. 6—9) ausführlich die Rede.

Wenn die Glückseligkeit und die wahrhaft berechtigte Lust aus der Betätigung der spezifisch menschlichen Anlage entspringt, so mufs dies in besonders intensiver Weise eintreten, wo das Vernunftvermögen rein für sich, als ausschliefsliche Erkenntnistätigkeit, in Funktion tritt. Ganz besonders aber, wenn diese sich auch noch auf die höchsten Erkenntnisobjekte, auf das Jenseitige und Göttliche, richtet.

Das theoretische Denkvermögen ist einesteils Vernunft im engeren Sinne, als das Vermögen, allgemeine Prinzipien aufzufinden, aus denen alle Erkenntnisse abgeleitet werden können, anderenteils Wissenschaft (dies Wort hier, wie früher Kunst, nicht im gewöhnlichen Sinne, sondern als Bezeichnung eines besonderen intellektuellen Vermögens gebraucht) als das Vermögen, durch Schlüsse aus den Prinzipien eine gröfsere Zahl von Erkenntnissen abzuleiten. Werden endlich Vernunft und Wissenschaft gleicherweise auf die höchsten und wissenswürdigsten Dinge angewandt, so entsteht diejenige Denktätigkeit, die Aristoteles in einem besonderen und spezifischen Sinne Weisheit nennt (Eth.

N. VI. 3, 6, 7). Gegenüber der „Kunst“ und der „Einsicht“ (Phronesis), die dem beratschlagenden Denken angehören, sind diese drei die Vermögen des theoretischen Denkens.

Aristoteles nun erteilt dem „theoretischen Leben“ den Vorzug vor dem praktischen, und zwar aus folgenden Gründen. 1. Die hier in Betracht kommende Vernunftfunktion ist wegen des Vorzugs sowohl der ins Spiel gesetzten Vernunftvermögen als auch der Erkenntnisobjekte die vorzüglichste. 2. Dieselbe unterliegt am wenigsten der Unterbrechung, weniger als beim praktischen Leben. 3. Sie ist mit der höchsten Lust verbunden. 4. Sie bedarf nur weniger Hilfsmittel und Vorbedingungen. 5. Sie hat keine Nebenzwecke, während beim praktischen Verhalten aufser der Vernunfttätigkeit immer auch noch sonstige Ergebnisse des Tuns erstrebt werden. 6. Wenn nach einer schon früher berührten Vorstellung die Mufse als das Ziel der Arbeit und also als der vollkommnere und glücklichere Zustand betrachtet wird (besonders 1338, 1 f.), so hat die wissenschaftliche Tätigkeit, als ganz der Mufse — im Gegensatze gegen Staatsgeschäfte — angehörig, an diesem Vorzug Anteil. Denn sie gehört ganz der Mufse an und ist überdies, soweit menschliches Vermögen reicht, der Ermüdung nicht unterworfen, so dafs sie wieder der Erholung bedürfte (1177 b, 22). 7. Sie wird niemandem zu teil, sofern er Mensch ist, sondern sofern er etwas Göttliches, Übermenschliches in sich hat. Während in den ethischen Tugenden das Vernunftprinzip mit dem an den Körper gebundenen unvernünftigen Seelenteil zu tun hat, ist bei der reinen Vernunfttätigkeit das Geistige ganz unabhängig vom Körper tätig. Aristoteles deutet hier auf seine der theoretischen Wissenschaft angehörige Lehre von der allein nicht an das körperliche Organ gebundenen und darum auch allein unsterblichen Vernunftseele hin, lehnt es aber ab, an dieser Stelle auf diesen Punkt, als für die gegenwärtige Untersuchung zu hoch, weiter einzugehen (1178, 28). 8. Sie ist geradezu eine Lebensform, die der der seligen Götter gleichkommt. Dieser Punkt wird hier (c. 8) nur in mehr populärer Weise ausgeführt. Auch der

Götter Seligkeit kann nur in Vernunfttätigkeit bestehen. Ihnen aber die Seligkeit des Handelns beizulegen hätte keinen Sinn. Es wäre lächerlich, sie als gerecht im Handel und Wandel untereinander oder als tapfer, als freigebig, sich selbst beherrschend u. s. w. zu denken. Und da sie nicht ewig schlafen, wie Endymion, kann man ihnen nur die rein intellektuelle Tätigkeit beilegen. Dafs diese hier mehr populär gehaltene Ausführung wesentlich mit seinen höchsten metaphysischen Überzeugungen übereinstimmt, wird sich bei der theoretischen Philosophie (Metaph. XII. 7) ergeben. Er betrachtet im vollsten Ernste und im buchstäblichen Sinne das theoretische Leben als das gottähnliche.

Aus allen diesen Gründen ist diese Form der Glückseligkeit als die erste und höchste, göttliche der anderen als der blofs menschlichen weit vorzuziehen (c. 8). Bei ihr kommt denn auch die Loslösung des Individuums vom Ganzen der Gesellschaft am reinsten und vollständigsten zum Ausdruck, während bei den ethischen Tugenden öfter ein Hinüberschwanken zu dem auf das Wohl der Gesellschaft gerichteten Moralismus stattfindet. Dies Hinüberschwanken findet z. B. darin seinen Ausdruck, dafs wiederholt (z. B. Eth. N. I. 1) die Ethik für einen Teil der Staats- oder Gesellschaftslehre erklärt wird, während doch bei strengem Festhalten am individualistischen Ausgangspunkte gerade das Umgekehrte der Fall ist und nur für die Entstehung des sittlichen Zustandes durch Erziehung der Staat den Ausgangspunkt bildet.

4. Die theoretische Wissenschaft.

Hier kommt zuerst die der „ersten Philosophie" gewidmete Schrift, die sogenannte „Metaphysik", in Betracht. Letzterer Name stammt nicht von Aristoteles, sondern ist erst viel später durch den zufälligen Umstand entstanden, dafs diese Schrift bei einer Neuordnung der aristotelischen Schriften im letzten vorchristlichen Jahrhundert ihre Stelle hinter der „Physik" erhielt und man sie nun als „die Bücher hinter der Physik" (ta meta ta physika) zu zitieren pflegte. So wurde für dieses grundlegende Gebiet der Wissen-

schaft vom Seienden überhaupt der Name Metaphysik gebräuchlich, und es wurde in denselben unwillkürlich der Sinn gelegt, dafs man es hier mit etwas Geheimnisvollem, hinter der Natur Steckendem zu tun habe, während doch das „hinter“ ursprünglich nur in Bezug auf die zufällige Reihenfolge der Anordnung gemeint war.

Auch diese Schrift nun ist von Aristoteles offenbar in der unfertigen Form einer Anzahl unzusammenhängender, noch nicht zur Einheit verbundener und den Gegenstand erschöpfend behandelnder Abhandlungen hinterlassen worden. Bei der Neuordnung der Schriften wurden dann diesen noch andere, zum eigentlichen Thema nur in entfernterer Beziehung stehende Abhandlungen hinzugefügt. Von den so zusammengekommenen vierzehn Büchern bilden acht (B. I, III, IV, VI—IX und XII) den eigentlichen Kern der „ersten Philosophie“, soweit sie überhaupt vorhanden ist.

Das erste Buch enthält hauptsächlich einen historisch-kritischen Rückblick auf das bisher in dieser Wissenschaft Geleistete. Es handelt sich um die Grundursachen des Seienden. Aristoteles kennt deren vier: die begriffliche Ursache, die Stoffursache, die bewegende und die Zweckursache. Für die genauere Erläuterung dieser Lehre verweist er auf die „Physik“, wo sich in der Tat (II. 3 u. 7) eine ausführliche Erörterung darüber findet. (Vergl. auch Met. V. 2.) Diese Lehre soll im weitesten Umfange auf den verschiedensten Gebieten des Seins und Geschehens ihre Geltung haben. Wie er die Vierzahl abgeleitet hat, sagt er nicht, doch ist es wahrscheinlich, dafs ihm das Gebiet der Kunsttätigkeit, wo sie am deutlichsten gesondert auftreten, den Anlafs zur Ausbildung der Lehre gegeben hat. Mit Vorliebe gebraucht er das Bild der Bautätigkeit, um sie in ihrer Besonderheit aufzuzeigen. Da ist zunächst der Begriff, die Idee, das Urbild des Hauses in der Seele des Baumeisters, vorhanden. Damit eng verbunden ist der Zweck; aus ihm mufs sich geradezu die Idee des zu schaffenden Bauwerks, von Aristoteles auch Form genannt, entwickeln. Um diese sodann in die Wirklichkeit überzuführen, bedarf es der beiden anderen Ursachen, der Stoff-

ursache, bestehend in den Baumaterialien, und der bewegenden Ursache, bestehend in den verwirklichenden Tätigkeiten des Baumeisters und der von ihm geleiteten Arbeitskräfte.

An unserer Stelle nun soll untersucht werden, ob in diesen vier Ursachen die letzten Grundprinzipien des Seienden vollständig aufgeführt sind, oder ob etwa von den bisherigen Forschern noch andere Ursachen aufserdem aufgestellt worden sind. Da stellt sich denn heraus, dafs diese immer nur eine oder einige derselben bei ihrer Welterklärung in Anwendung gebracht haben. Die alten „Physiologen“ haben (angeblich) nur den Weltstoff ins Auge gefafst. Auch die alten Pythagoreer sind nicht eigentlich über diesen Standpunkt hinausgekommen. Parmenides leugnete das Werden überhaupt. Dagegen schritten Empedokles, Anaxagoras und die Atomisten zur Annahme einer besonderen bewegenden Ursache fort, während Plato sich mit einem Weltstoff und einer begrifflichen Ursache begnügt hat (I. 7), was freilich auf den Timäus nicht pafst. Am allerwenigsten ist die Zweckursache zur Geltung gekommen. So hat sich also aus diesem Rückblick keine Erweiterung der an die Spitze gestellten Lehre ergeben, vielmehr nur die Überzeugung, dafs die „erste Philosophie“ in ihren bisherigen Bearbeitungen „einem lallenden Kinde gleicht“ (c. 10).

Wir müfsten nun erwarten, dafs Aristoteles jetzt die Anwendung der Lehre von den vier Ursachen auf die Welt des Seienden machen würde. In den folgenden, zum Grundstock der Metaphysik gehörigen Büchern, dem III., IV., VI.—IX., aber wird diese Lehre fast ganz beiseitegelassen, und erst in Buch XII kommt er auf sie zurück. Aber auch hier nicht in deutlichem Anschlufs, sondern nur so, dafs wir den Zusammenhang mit jener Lehre mühsam hervorsuchen müssen.

Wir hören hier zunächst, dafs es einen letzten Stoff und eine letzte Form geben müsse, die nicht entstanden seien. Die letzte Form sei gleichbedeutend mit dem reinen, stofffreien Begriff, denn der Begriff sei das Formende. Unter

dem letzten Stoff aber müsse ein solcher verstanden werden, der noch in keinem Sinne geformt sei oder irgend eine Bestimmtheit angenommen habe. Das Erz z. B. sei für die Bildsäule Stoff, in anderer Beziehung aber etwas bereits Geformtes, das vom ersten, ursprünglichen Stoff durch einen weiten Abstand getrennt sei. Ohne diese Annahme eines Letzten auf beiden Seiten würde nach beiden hin eine unendliche Reihe entstehen, indem man niemals weder den reinen, ungeformten Stoff noch die reine, stofflose Form antreffen würde (c. 3).

Wir hören ferner (c. 6), dafs die Bewegung in der Welt weder entstehen noch vergehen könne. Sie war immer, wie auch die Zeit, die mit ihr in unlösbarem Zusammenhange steht. Es mufs also auch ein ewiges Prinzip der Bewegung geben, und zwar ein solches, das als bewegende Ursache stets wirksam ist. Diese darf aber selbst nicht wieder bewegt sein, weil sonst auch hinsichtlich der bewegenden Ursache ein Rückgang ins Unendliche gedacht werden müfste. Also ein unbewegtes Bewegendes (1072, 24). Daraus folgt dann weiter, dafs das erste Bewegende keine Gröfse oder Ausdehnung haben kann. Denn sonst wäre es teilbar, was auch eine Art des Bewegtwerdens wäre. Ebenso darf es keiner Qualitätsveränderung fähig sein, denn auch diese wäre ein Bewegtwerden. Es mufs überhaupt unaffiziert und unaffizierbar sein (1073, 6 ff.; ausführlicher werden alle diese Punkte im VIII. Buche der „Physik“ behandelt).

Ein solches unbewegt Bewegendes ist aber nur das Erstrebte (der Zweck, der das Begehren in Bewegung setzt) und das zu Denkende (der Begriff, der die Denktätigkeit in Anregung bringt). Die Bewegung in der Welt, das ist der Sinn dieser wichtigen Stelle, nimmt ihren Ursprung von einem Weltbegriff und Weltzweck. Beide bewegen unbewegt, indem sie gleichsam magnetisch, ohne selbst in Bewegung zu sein, eine auf sie selbst als Ziel gerichtete Bewegung auslösen. So fallen Weltbegriff, Weltzweck und erste Quelle der Bewegung, also die drei der Stoffursache gegenüberstehenden Ursachen, für das Ganze

der Welt zu einer untrennbaren Einheit zusammen, und das Weltganze ist ein Beispiel des einmal (198, 24) als „öfter vorkommend“ bezeichneten Falles, dafs Begriff, Zweck und bewegende Ursache eine Einheit bilden. Die Welt ist ein ewiges Kunstwerk, das zu seiner Herstellung keines anderen bedarf, sondern die Bedingungen seiner Existenz in sich selbst hat.

Nun heifst es in diesem Zusammenhange: „Der oberste Weltbegriff ist stofflos, denn er ist Entelechie“ (1074, 36). Hier tritt uns das schwierige, von Aristoteles geprägte und sehr oft gebrauchte, aber nirgends in den uns erhaltenen Schriften ausdrücklich erklärte Wort „Entelechie“ entgegen. Dies Wort ist in seinem Gebrauch einigermafsen schwankend. Hier kann es genügen, die mutmafsliche Grundbedeutung festzustellen. Danach scheint es die Vereinigung der drei der Stoffursache entgegengesetzten Ursachen (Begriff, Zweck, bewegende Ursache) zu bedeuten, und zwar nicht auf dem Gebiete des menschlichen Schaffens und Handelns, sondern auf dem des Seins und Naturgeschehens. Daher wird schon in der angeführten Stelle der höchste Weltbegriff deshalb als stofffrei bezeichnet, weil er Entelechie ist. Und noch deutlicher heifst es an einer anderen Stelle (1072, 30): „Das Seiende ist von doppelter Art, einesteils Entelechie, anderenteils stofflich.“ Auch noch an zahlreichen anderen Stellen wird die Entelechie gerade dem Stoffe gegenübergestellt. Eine teilweise Bestätigung dieser Auffassung scheint auch die mutmafsliche Zusammensetzung des Wortes selbst zu bieten. Es scheint zu bedeuten: „das den Zweck (das télos) in sich Habende“. Es ist dann freilich nur einer der drei Bestandteile ausdrücklich bezeichnet. Vom Zwecke ist aber nach Aristoteles auch der Begriff und im Seienden auch die Bewegungsursache abhängig, und so bringt die Bildung des Wortes doch gerade das Wesentlichste der Bedeutung zum Ausdruck.

Wenn also der oberste Weltbegriff, der auch als der „unbewegte Beweger“ bezeichnet wurde, Entelechie genannt wird, so wird er damit als Inbegriff von Zweck, Begriff und bewegender Ursache der Welt bezeichnet. Von ihm geht

die vernünftige und zweckvolle Gestaltung der Welt aus, aber nicht, wie beim Baumeister, durch besondere Willensakte und äufsere Handlungen. Er ist nicht Weltbaumeister, sondern bewegt, wie das Begehrte und Gedachte, gleichsam magnetisch. Weniger genau wird ihm an anderer Stelle (267 b, 22) eine „unbegrenzte Kraft“ beigelegt.

Man möchte nun vermuten, dafs Aristoteles diese gestaltende Kraft der Weltentelechie direkt und unmittelbar auf das Ganze der Welt beziehen würde, wie nach seiner Vorstellung die Seele den Leib gestaltet. Und in der Tat drückt er sich mehrfach so aus, dafs er alle Bewegung in der Welt vom ersten Beweger ableitet. So wird schon Metaphys. XII. 10 das Weltprinzip mit einem Feldherrn verglichen und von ihm der Iliasvers (II. 204) gebraucht: „Nichts Gutes ist Vielherrschaft, einer soll Herr sein“ (1075, 14; 1076, 4). So auch Phys. VIII 5 f. und in der Schrift „Vom Entstehen und Vergehen“ (337, 17). Doch bereitet er uns in Bezug auf die Art, wie er sich diesen einheitlichen Zusammenhang des All näher denkt, eine gewisse Überraschung.

Die erste und ursprünglichste Form der Bewegung ist die Ortsbewegung. Diese kann eine ewige und stetige nur als Kreisbewegung sein (1071 b, 10). Nun gibt es aber etwas, das sich in dieser beständigen Kreisbewegung befindet. Das ist der „erste Himmel“, d. h. die äufserste Hohlkugel der Welt, an der die Fixsterne befestigt sind. Daraus folgt, dafs die von dem Vernunft- und Zweckprinzip der Welt hervorgebrachte ewige und stetige Bewegung keine andere sein kann als die Kreisbewegung des Fixsternhimmels (1072 b, 9 f.). Danach müfste denn auch dem Fixsternhimmel ein Denken und Begehren zugeschrieben werden, worüber sich aber Aristoteles nicht ausläfst. Jedenfalls bezeichnet er diesen Kreislauf als die erste und nächste Form der Wirkung des obersten Zweckprinzips auf die Welt. Eine Merkwürdigkeit der aristotelischen Lehre, die hier gleich angefügt werden kann, ist die, dafs er die Existenz des Raumes jenseits dieser äufsersten Hohlkugel, also aufserhalb der Welt, leugnet (Phys. IV, 5). Wie es

scheint, denkt er sich an dieser Grenze der Welt die Gottheit gegenwärtig (267 b, 7), jedoch als ein Ausdehnungsloses, also punktuell (ib. 18).

Er bereitet uns aber eine noch stärkere Überraschung. Es wird nämlich diesem Vernunft- und Zweckprinzip der Welt ein persönliches Bewufstsein beigelegt. Es ist eine sich selbst denkende, sich im denkenden Bewufstsein erfassende Vernunft. Die objektive Weltvernunft erfafst sich selbst und wird zum Denken ihrer selbst (1072 b, 18). Er nennt dies auch „Denken des Denkens", nicht als ob er ihm eine doppelte Denkfunktion zuschriebe; mit dem Denken als Objekt kann nur die objektive Vernünftigkeit als Gegenstand und Inhalt der subjektiven, bewufsten Denkfunktion gemeint sein. Weil dieser Inhalt sich nicht verändert und auch nicht als ein aus Teilen bestehender durch das subjektive Denken in einem Nacheinander von Zeitteilen erfafst wird, sondern stets „die ganze Ewigkeit hindurch" als Ganzes in ewiger Einerleiheit dem „Denken des Denkens" gegenwärtig ist, glaubt Aristoteles diesen seinen eigenen Vernunftinhalt denkenden Gott auch gegen den Einwurf des Sichbewegens und Sichveränderns geschützt zu haben (1074 b, 26; 1075, 5).

Dieser Übergang der Entelechie in eine bewufst denkende Persönlichkeit entspringt nicht mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Entelechie; er ist eine willkürliche Erweiterung des Gedankens, durch die sogar die Forderung der Unbewegtheit ernstlich gefährdet wird. Er meinte aber offenbar das höchste Prinzip des Seienden nicht als etwas blofs Zuständliches vorstellen zu dürfen. Wenn das Göttlichste der Welt nicht denkt, so ruft er aus, worin bestünde dann noch seine Erhabenheit? Verhält es sich nicht wie ein Schlafender? . . Durch das Denken kommt ihm das Köstlichste zu! (1074 b, 15 ff., 21). Dieses Köstlichste ist nämlich der die Denktätigkeit begleitende Gefühlszustand der höchsten Befriedigung und Seligkeit. Die Betätigung, die bei uns nur eine kurzdauernde Zeitausfüllung sein kann, weil wir unvermögend sind, in ihr länger zu verharren, ist bei der Gottheit eine ewigdauernde und mit ewiger Lust verbundene

(1072 b, 15). Es wird also der Gottheit das Bewufstsein nicht nur in der Form des Denkens zugeschrieben, sondern auch in der Form des diese Funktion begleitenden Lustgefühls. Und gerade in dieser Seligkeit soll erst die eigentliche Erhabenheit der Gottheit bestehen. „Wenn nun so wohl, wie wir bisweilen, die Gottheit sich immer befindet, so ist sie bewundernswert, wenn aber noch wohler, noch bewundernswerter“ (1072 b, 24; 279, 17). Hier ist der Punkt, wo zum ersten Male die Wege der Ethik und der theoretischen Wissenschaft sich kreuzen. Aristoteles unterläfst auch an dieser Stelle nicht, das Prinzip zu betonen, dafs alle Betätigungen von Lust begleitet sind, und dafs unter allen das Denken das lustvollste ist, besonders wenn es auf den erhabensten Gegenstand gerichtet ist (1072 b, 16 ff.). Wir erkennen aber auch deutlich, wie Aristoteles darauf kam, das in der Ethik nur für den Menschen aufgestellte Gesetz der Erregungslust in ganz unerweisbarer Weise auch auf die Gottheit zu übertragen. Er hatte das Bedürfnis, das, was ihm selbst das Höchste und Wertvollste war, auch im höchsten Wesen verwirklicht zu denken. Die Gottheit wird hier vermenschlicht, aber nicht, indem ihr die Eigenschaften der menschlichen Natur überhaupt beigelegt werden, sondern ganz speziell im Sinne derjenigen menschlichen Daseinsweise, die dem Denker Aristoteles als die vollkommenste und begehrenswerteste erschien.

Das ist die „erste Philosophie“ oder „Theologie“. An sie schliefst sich als „zweite Philosophie“ die Astronomie an. Sie hat es (im Gegensatz zum rein geistigen und unbewegten Gott) mit dem Sinnenfälligen und Bewegten über dem Monde zu tun, wo es zwar Bewegung, aber nur stetige und ewig wandellose gibt. Ihr Gebiet ist eigentlich schon mit der Bewegung des Fixsternhimmels betreten worden. Wegen der nahen Beziehung desselben zum obersten Beweger wird jedoch hierher nur das Gebiet der sieben Planeten gerechnet.

Die Astronomie wird teils im XII. Buche der Metaphysik (c. 8), teils in der Schrift „Vom Himmel“ behandelt. Da wir hier nun die Welt des Stoffes betreten, so müfste

eigentlich hier wieder an den völlig ungeformten reinen Stoff angeknüpft und gezeigt werden, wie dieser sich durch Hinzutreten der Form um eine Stufe konkreter zum Stoffe der Gestirnwelt gestaltet. Dieser Zusammenhang wird aber nicht hergestellt; vom Urstoff ist mit keinem Worte mehr die Rede. Es könnte ja freilich, da die Welt ewig ist, diese Ableitung nicht als eine wirklich geschehene, sondern nur als eine im Denken zu vollziehende dargestellt werden. Wir erfahren nur, dafs in der Welt bis zum Monde ein von dem der irdischen Welt völlig verschiedener Stoff, der Äther, vorhanden ist. Die Haupteigenschaft dieses Stoffes besteht darin, dafs er auf eine ewige, ununterbrochene Kreisbewegung angelegt ist. Wegen dieser Beschaffenheit leitet Aristoteles das Wort „aithēr“, das eigentlich das Brennende, Leuchtende bedeutet, in höchst abenteuerlicher Weise von aeì théō (immer laufen) ab (de Coelo I. 1—4). Er läfst daher auch Licht und Feuer der Gestirne diesem Stoffe nicht an sich eigen sein, sondern durch die Reibung der Gestirnsphären aneinander entstehen (de Coelo IV.). Der Äther ist im Vergleich zu den vier Elementen der Welt unter dem Monde die fünfte Wesenheit (quinta essentia, wie sie später genannt wurde, wovon unser „Quintessenz“).

Dieser Stoff erfüllt den ganzen Raum vom Fixsterngewölbe bis zur Mondsphäre. Aus ihm bestehen die Himmelskörper und ihre Sphären. Die eigentlichen Planetensphären, an denen die Planeten befestigt sind, vollenden ihren Umlauf, wie die Fixsternsphäre, in 24 Stunden. Um aber für die tatsächliche Verschiedenheit der Umlaufszeiten eine wissenschaftliche Erklärung geben zu können, schlofs er sich an die zuerst von Eudoxos ausgebildete Theorie einer Mehrheit von Sphären für jeden einzelnen Planeten an, durch deren gemeinsames Wirken die tatsächlich gegebenen Verschiedenheiten gegeben werden sollten. Aristoteles hat aber diese Theorie noch viel genauer und viel komplizierter ausgebildet als Eudoxos. Die Zahl der Sphären steigt bei ihm auf 55. Das Genauere seiner Theorie hat er aber in den erhaltenen Schriften nicht dargelegt. In der Metaphysik gibt er nur das Resultat (vergl. de Coelo II. 10—12).

Dafs nun in diesen Sphären die Kreisbewegung wirklich wird, hat seinen Grund in der Existenz der Sphärengeister. Diese sind ebensolche ewige und unbewegliche Wesenheiten wie der erste Beweger (1073, 32 ff.). Auch diese bewegen ebenso, wie jener, als Zweck (1074, 32 f.). Sie sind also wohl ebenfalls Entelechien. Ihre Zahl entspricht der Zahl der Sphären (1074, 14 f.). Dafs auch sie Bewufstsein haben, wird nur einmal angedeutet (de Coelo 292, 20 ff.); es mufs aber schon deshalb die Meinung des Aristoteles sein, weil er sie als stofflose, geistige Wesenheiten betrachtet und in ihrer Bezeichnung als Götter dem alten mythologischen Volksglauben ausdrücklich zustimmt (1074 b, 1 ff.). Auch über die Art dieses Bewufstseins findet sich eine Andeutung. Sie bedürfen nicht der Sinneswahrnehmung, da diese nur der Ernährung wegen erforderlich ist und ein vollkommneres Denken dadurch nicht bewirkt werden würde (434, 30 ff.). Es steht also mit ihnen wie mit dem ersten Beweger. Dagegen fehlt über einen etwaigen Zusammenhang mit dem ersten Beweger, vermöge dessen dieser nun wirklich als der oberste und einheitliche Leiter des Weltgeschehens erwiesen würde, jede Andeutung.

Die erste und die zweite Philosophie haben wir kennen gelernt; es gibt aber noch ein dritte „theoretische Philosophie“. Das ist die Physik (1026, 13). Die ihren Gegenstand bildende stofflose Wesenheit ist die Natur, verschieden vom ersten Beweger und den Sphärengeistern, die Welt unter dem Monde beherrschend, darin aber mit diesen übereinstimmend, dafs auch sie Entelechie ist. Es ist also die Natur im aristotelischen Sinne etwas völlig anderes, als was wir unter Natur verstehen. Die drei theoretischen Hauptwissenschaften werden nach ihren Gegenständen auch so unterschieden, dafs die erste es mit dem unbewegten Bewegenden, die zweite mit dem bewegten Unveränderlichen, die dritte mit dem bewegten Veränderlichen zu tun hat (198, 29).

Zunächst mufs auch hier von der Beschaffenheit des zu Grunde liegenden Stoffes die Rede sein. Dieser ist in

der Welt unter dem Monde ein anderer als in der Gestirnwelt. Er ist aber ferner auch ein anderer für die unbeseelten Dinge der sublunarischen Welt als für die beseelten.

Beim letzten Grundstoff der unbeseelten Dinge unter dem Monde findet sich eine kurze Hindeutung auf den absolut letzten, noch gänzlich ungeformten Stoff. Dieser wird bezeichnet als ein nur der Möglichkeit nach, also nirgends wirklich vorhandener, sinnlich wahrnehmbarer Körper (329, 32). Aus ihm entstehen zunächst die beiden Gegensatzpaare des Kalten und Warmen, Flüssigen und Trockenen. Indem sich diese paarweise verbinden, entstehen die vier Elemente. Das Feuer ist der warme und trockene Stoff, die Luft der warme und feuchte, das Wasser der kalte und feuchte, die Erde der kalte und trockene (Entstehen und Vergehen II. 2 f.). Welch eine Unsumme von Verkehrtheit in dieser Elementenlehre liegt, braucht wohl nicht erst besonders hervorgehoben zu werden! Mit der Zugrundelegung der beiden Gegensatzpaare hatte Aristoteles die Möglichkeit erlangt, ein Übergehen der Elemente ineinander behaupten zu können. Die vier Elemente des Empedokles sind ihm auch nicht einmal für die Welt unter dem Monde — ganz abgesehen von der Frage nach dem letzten, noch völlig jeder Formung entbehrenden Stoffe — das unauflösliche und unwandelbare Letzte. Indem die eine der beiden in jedem Elemente vereinigten Urqualitäten in ihr Gegenteil übergeht, wird das betreffende Element zu einem anderen. Das Feuer wird Luft, wenn das Trockene zum Feuchten wird, Erde, wenn das Warme zum Kalten wird. Die Luft wird Feuer, wenn das Feuchte zum Trocknen wird, Wasser, wenn das Warme zum Kalten wird u. s. w. Es gibt also einen vollständigen Kreislauf dieser vier Urbestandteile (ib. c. 4; 337, 3; Meteor. I. 2).

Wie der Äther auf die Kreisbewegung angelegt ist, so die vier Elemente auf die geradlinige. Und zwar geht diese bei den verschiedenen Elementen in verschiedener Richtung von statten. Zwei der Elemente, Erde und Wasser, sind schwer, wenngleich in verschiedener Abstufung.

Diese haben die Tendenz, sich nach unten, d. h. nach der Mitte der Welt zu, zu bewegen. Zwei, das Feuer und die Luft, sind leicht, doch ebenfalls in verschiedener Abstufung. Diese haben die Tendenz, sich nach oben, d. h. nach der Peripherie der Welt unter dem Monde, zu bewegen. Der ihrem Grade von Schwere und Leichtigkeit entsprechende Weltraum ist ihr natürlicher Ort. In Bezug auf diesen ist die Reihenfolge diese: Erde, Wasser, Luft, Feuer, und ihre natürliche Anordnung, die freilich nur unvollständig durchgeführt ist, wäre die Lagerung in konzentrischen Sphären um die Erde in der angegebenen Reihenfolge (de Coelo I. 2 a. E., 3; IV. 3—6; Entst. u. Verg. II. 3 a. E.).

Dafs jedoch diese in den vier Stoffen angelegte Bewegung zur Wirklichkeit wird, ist nicht Sache des Stoffes, sondern der „Natur". Wie die im Äther angelegte Kreisbewegung erst durch den ersten Beweger zur Wirklichkeit wird, so verhält es sich auch bei den vier Stoffen hinsichtlich der Natur (255, 28; b, 13 ff.). Schon dies ist ein genügender Beweis, dafs Aristoteles die Natur für die Entelechie, d. h. für das Zweck, Begriff und bewegende Ursache in sich schliefsende allgemeine Agens, der sublunarischen Welt ansieht. In demselben Sinne müssen aber auch die sonstigen, zunächst am Unbeseelten vorkommenden Bewegungen und Veränderungen, z. B. der Übergang der Elemente ineinander, der Natur zugeschrieben werden. So heifst es z. B. ganz allgemein: „Die Natur ist weit mehr Prinzip als der Stoff" (642, 17).

Der Natur kommen nun zwei Eigentümlichkeiten zu, wodurch sie sich einesteils von den oberen Entelechien, anderenteils auch von der Kunsttätigkeit unterscheidet. Erstens ist sie die den Naturdingen innerlich einwohnende (immanente) Ursache des an ihnen stattfindenden Geschehens. Naturding ist das, was das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat (Phys. II. 1; 199 b, 15; 1064, 15). In dieser Beziehung sagt Aristoteles: „Wenn im Holze die Schiffbaukunst wäre, so würde es von Natur das Schiff entstehen lassen" (199 b, 28). An dieser Stelle werden auch die Arten der so bewirkten Naturbewegungen grofsenteils auf-

gezählt: räumliche Bewegung, Wachsen und Abnehmen, Qualitätsveränderung. Zweitens wirkt sie zwar durchaus zweckvoll (194, 28; 196 b, 21), aber unbewufst. Freilich findet es an der hier in Betracht kommenden Stelle (199 b, 26) Aristoteles nur töricht, ein zweckvolles Wirken in ihr zu leugnen, weil man sie nicht beratschlagen sähe. Da er aber als verwandten Fall hinzufügt, dafs auch die Kunst (bisweilen, nämlich offenbar dann, wenn das Schaffen ein instinktives ist) nicht beratschlagt, so scheint er doch der Natur wirklich eine solche unbewufste Zwecktätigkeit beigelegt zu haben.

Eine bemerkenswerte Hinweisung auf den Zusammenhang des Naturwirkens mit den Bewegungen in der Welt über dem Monde bietet folgende Stelle (339, 21 ff.): „Die Welt um die Erde steht notwendig in Zusammenhang mit den oberen Bewegungen, so dafs ihre ganze Kraft von dort aus gelenkt wird. Denn woher allem der Anfang der Bewegung kommt, das ist für die erste Ursache zu halten."

Für den jetzt in Rede stehenden Teil der Lehre vom Seienden kommt hauptsächlich in Betracht die „Physik", ein grofs angelegter Entwurf einer grundlegenden Lehre vom Unbeseelten in acht Büchern, der von seiten der tiefen und vollständigen Erfassung und Durcharbeitung der Grundprobleme auch der heutigen Naturwissenschaft noch als Vorbild dienen könnte. Aufserdem die Schriften „Vom Entstehen und Vergehen" und die „Meteorologika". Wir lassen das Einzelne dieser Untersuchungen als nicht zur Geschichte der Philosophie, sondern zu der der Naturwissenschaft gehörig beiseite und wenden uns seiner Lehre von der beseelten Natur unter dem Monde zu: Pflanze, Tier, Mensch als blofs animalisches Wesen.

Auch hier mufs zunächst von dem dieser Gruppe zu Grunde liegenden Stoffe die Rede sein. Der Stoff des Organischen mufs sich, entsprechend dem Zwecke, dem er dienen soll, eine Stufe über den der vier Elemente hinausentwickeln. Diese Stufe des Stoffes nennt Aristoteles, entsprechend der Bezeichnung, die er schon für die Urstoffe des Anaxagoras angewandt hatte, das „Gleichteilige",

d. h. den in allen seinen Teilen gleichartigen, zum Aufbau der Organe dienlichen Stoff. Als Beispiele desselben nennt er Knochen, Sehnen, Fleisch, Blut, Lymphe, Fett, Mark, Same, Galle, Milch. Wenn nun ein Organ nur der Empfindung, speziell der Tastempfindung, dienen soll, so braucht es nur aus einem dieser gleichteiligen Stoffe, dem Fleisch, zu bestehen. Denn da Aristoteles noch keine Ahnung von der Verrichtung der Nerven hat, so hält er das Fleisch für den Sitz der Tastempfindung. Zu denjenigen Organen dagegen, die komplizierte Tätigkeiten und Verrichtungen haben, indem sie der Bewegung oder Ernährung oder auch aufserdem noch der Empfindung dienen, wie Auge, Nase, Hand, Arm u. s. w., bedarf es verschiedener von den gleichteiligen Stoffen, weil diese Organe mehrere der in letzteren vorhandenen Eigenschaften, wie Weichheit und Härte, Feuchtigkeit und Trockenheit, Biegsamkeit und Sprödigkeit, zu ihren Funktionen erfordern. Diese aus mehreren „Gleichteiligen" zusammengesetzten Organe nennt er das „Ungleichteilige". Einen besonders komplizierten Fall bildet das Herz. Aristoteles hält dasselbe für ein zentrales Empfindungsorgan, ja geradzu für den Sitz der Seele. Insofern besteht es aus Fleisch. Da es aber zugleich ein der Ernährung (durch das Blut) und (wie er glaubt) der Bewegung (durch von ihm ausgehende Bewegungsimpulse) dienendes Organ ist, so mufs es in seiner Zusammensetzung zugleich auch andere gleichteilige Stoffe enthalten (Teile der Tiere II. 1, 9). Diese Beispiele sind sämtlich dem tierischen Leben entlehnt. Selbstverständlich gilt aber auch für die Pflanzen als organische und lebendige Wesen das Gleichteilige als Stoff. Ja, Aristoteles scheint sogar schon bei einem Teile des Unorganischen, z. B. bei den Metallen, diese höhere Entwicklungsstufe des Stoffes als Grundlage anzunehmen (Meteorol. IV. 8).

So viel vom Stoff des Organischen. Wir kommen zu den höheren Ursachen. Das zur Entstehung dieser höheren Stoffstufe Wirksame ist natürlich nicht der Stoff selbst, sondern die höhere geistige Ursache. Wahrscheinlich denkt er dabei noch die allgemeine Entelechie des

Sublunarischen, die Natur, wirksam. Dieselbe erzeugt hier zweckvoll die für den Aufbau der organischen Wesen erforderliche Art des Stoffes. Dagegen für den Aufbau der einzelnen Organismen selbst gibt es besondere Entelechien. Das sind die Seelen. Die Seele definiert Aristoteles als „die erste“ (d. h. nächste, unmittelbar wirksame) „Entelechie eines organischen Naturkörpers“ (412, 27; b, 4 ff.). Hier hat sich also die Entelechie individuell zerteilt. Im übrigen darf wohl angenommen werden, dafs auch der Seele als Entelechie diejenigen Eigenschaften zukommen, die als im Wesen der Entelechie liegend schon den bisher vorgekommenen Entelechien zugeschrieben werden mufsten. Sie ist unkörperlich (412, 15); sie ist Begriff, Zweckprinzip und bewegende Ursache sowohl für den Aufbau wie für die Verrichtungen des organischen Körpers, und zwar bewegende Ursache offenbar in demselben Sinne, in dem allein Begriff und Zweckprinzip überhaupt bewegende Ursache sind, nämlich als das Ruhende, dem sich der Stoff wie durch eine magnetische Kraft entgegenbewegt. Sie bewegt wie das Erstrebte und Gedachte.

Die Pflanzenseele nun ist ein solches Prinzip nur für das Zustandekommen und Sichbetätigen eines sich Ernährenden, Wachsenden, sich Fortpflanzenden. Die Pflanze hat Leben, aber keine Empfindung und willkürliche Bewegung. Diese höhere Seelenform tritt erst beim Tiere auf und unterscheidet das Tier von der Pflanze. Und auch der Mensch, soweit er nur organisches Wesen ist, hat nur an diesen beiden Arten oder Teilen der Seele, dem vegetativen oder ernährenden und dem empfindenden, Anteil. Die einzelne Seele entspricht genau dem einzelnen Körper, für den sie bestimmt ist. Es ist daher zunächst in Bezug auf diese pflanzlich-animalische Seele widersinnig, von einer Seelenwanderung zu reden (407 b, 13). Die Seele in diesem Sinne ist an einen bestimmten organischen Stoff gebunden, mit dem sie bei der Zeugung in den Keim des neuen Körpers übergeht (Z. 483, 4). Mit diesem ihrem körperlichen Träger vergeht sie. Und da sie nur für den Aufbau und die Verrichtungen des Körpers da ist, könnte ihre Existenz ohne den Körper

so wenig gedacht werden, wie die des Gehens ohne Füfse (736 b, 23).

An diese Grundzüge nun schliefsen sich bei Aristoteles in seinen zahlreichen biologischen oder physiologischen und zoologischen Schriften (über die Pflanzen wird in den erhaltenen Schriften nur gelegentlich und nebenher gehandelt) sehr umfangreiche, bis in die Einzelheiten durchgeführte beschreibende, klassifizierende und unter Zugrundelegung des Zweckprinzips erklärende Darstellungen über die Welt des Organischen an. Diese sind vom höchsten kulturgeschichtlichen Interesse, gehören aber wiederum nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der der Naturwissenschaft an und müssen daher hier übergangen werden. Auch die Einzelheiten seiner in der Schrift „Über die Seele“ dargelegten psychologischen Ansichten haben nur untergeordnetes Interesse.

Die höchste Erscheinung in der Welt unter dem Monde ist die menschliche Vernunftseele. Sie bildet eine besondere Stufe über den bisher besprochenen Bestandteilen der sublunarischen Welt. Zwar erkennt Aristoteles dem Menschen zunächst in der „leidenden Vernunft“ eine Art der Vernunftseele zu, die sich zwar durch ihre nur dem Menschen zukommenden Verrichtungen von den niederen Seelenteilen unterscheidet, in einigen anderen wesentlichen Beziehungen aber mit jenen gleichartig ist. Wie jene entsteht und vergeht sie mit dem Körper, wird also wohl auch an ein körperliches Organ gebunden sein und mit einem körperlichen Stoffe bei der Zeugung übertragen werden. Die Angaben des Aristoteles über diesen Punkt sind zu kurz und dunkel, als dafs von seiner Lehre ein deutliches Bild gewonnen werden könnte. Wenn er jedoch die leidende Vernunft als diejenige bezeichnet, die „alles wird“, so scheint damit nicht nur die Bezeichnung als leidende, d. h. als die Affektionen und Eindrücken ausgesetzte, erklärt zu werden, sondern auch auf seine Lehre von den Sinneswahrnehmungen und den aus diesen entstehenden Allgemeinvorstellungen hingedeutet zu werden. Nach dieser Lehre nimmt nämlich die Seele in der Wahrnehmung von den

Sinnendingen die an diesen haftenden Formen (das Begriffliche darin) auf, während es den Stoff in der Aufsenwelt zurückläfst. Danach scheint er also die leidende Vernunft als dasjenige gedacht zu haben, das diese Formelemente der Aufsenwelt in der vollständigsten Weise in sich aufnimmt, ja sich geradezu selbst in sie verwandelt, zu ihnen wird (de an. IV. 5).

Von dieser leidenden Vernunft aber unterscheidet er scharf „das Tätige", später in seiner Schule die tätige Vernunft genannt. Bei ihm selbst kommt dieser letztere Ausdruck noch nicht vor. Diese ist ein Göttliches, von aufsen in den Körper eintretend, in ihrem Wirken an kein Organ gebunden, keiner Affektion ausgesetzt, das eigentlich aktive Denken, die Vernunft, die „alles wirkt", ohne die der leidenden kein eigentliches Denken möglich ist. Sie ist ewig, also auch präexistierend, wenngleich ohne Erinnerung an ihr vorkörperliches Dasein, weil das Gedächtnis nicht zu ihr, sondern zu den vergänglichen, an das Körperliche gebundenen Seelenvermögen gehört. Weil allein an kein Organ gebunden, ist sie auch allein unsterblich (de an. IV. 5; 413 b, 24; 641, 17 ff.). Der eigentliche Sinn dieser Lehre, namentlich in Bezug auf das Verhältnis dieser beiden Vernunftseelen zueinander, und wie beide, die doch so verschieden, mit dem gemeinsamen Namen Vernunft bezeichnet werden können, ist aus dem wenigen darüber Gesagten nicht zu ermitteln. Jedenfalls scheint die aktive Vernunftseele nicht mehr als Entelechie bezeichnet werden zu können, da ihr eine direkte Einwirkung auf den Stoff nicht beigelegt wird, es müfste denn sein, dafs ihr eine ähnliche Stellung zur kleinen Welt des Leibes (dem Mikrokosmos) beigelegt würde wie der Gottheit zur grofsen Welt (dem Makrokosmos).

Jedenfalls erkennen wir hier die wirkliche, nicht durch Anbequemung an volkstümliche Vorstellungen abgeschwächte Überzeugung des Philosophen in Bezug auf die Unsterblichkeit. Es ist die in strenger Folgerichtigkeit weitergebildete platonische Lehre von der ausschliefslichen Ewigkeit der Vernunftseele. Um als ewiges Wesen gedacht werden zu

können, mufs diese von allen Einwirkungen seitens des veränderlichen Stoffes ausgeschlossen und von allem Seelischen, das diesen Einwirkungen ausgesetzt ist, geschieden werden. Was nach diesem Reinigungsprozefs als das allein Unvergängliche übrig bleibt, ist freilich ein von allem Persönlichen völlig entkleidetes, in seiner aller Einflüsse von aufsen und aller Erinnerung an frühere Znstände beraubten Existenzweise ein sehr eintöniges Dasein führendes Wesen, das auch in dieser Beziehung ein verkleinertes Abbild des Göttlichen darzustellen scheint. Doch verlautet darüber absolut nichts, ob auch diesem Wesen die aus dem Denken seines eigenen Denkinhalts entspringende Seligkeit beigelegt werden soll. Jedenfalls hat dieses Überbleibsel des platonischen Jenseitsglaubens keine Bedeutung mehr für das Gemüt und für das Streben.

Das wären die Grundzüge der theoretischen Philosophie, soweit dieselbe als aus der Lehre von den vier Ursachen abgeleitet oder doch an diese angeknüpft betrachtet werden kann. Nun hat Aristoteles aber schon in der Metaphysik einen zweiten Ausgangspunkt seiner Lehre vom Seienden in einer anderen Gruppe von Grundbegriffen, die zunächst völlig unabhängig und gesondert neben der bisher behandelten herläuft.

Dies ist die Gruppe des Möglichen und Wirklichen, von der besonders das IX. Buch der Metaphysik handelt. In allem Sein und Geschehen kann man eine Phase unterscheiden, wo es noch erst nur der Möglichkeit nach vorhanden ist. In diesem Stadium könnte noch ebensogut das Gegenteil dessen, was nachher zur Wirklichkeit wird, in Wirklichkeit übergehen. Die verschiedenen vorkommenden Arten, wie das Mögliche zum Wirklichen wird, fafst er in dem Begriffe der Bewegung zusammen. Unter dieser versteht er nicht nur die Ortsveränderung, sondern auch das (relative) Entstehen und Vergehen, die Zu- und Abnahme und die Qualitätsveränderung (z. B. beim Übergange eines Elements in ein anderes). Aufserdem fällt aber unter diese Gruppe auch das gesamte Gebiet der Betätigung oder Funktion. Wenn ein der Möglichkeit nach Sehender,

d. h. mit dem Organ des Sehens Ausgestatteter, tatsächlich sieht, so ist auch dies ein Übergang vom Möglichen zum Wirklichen.

An und für sich könnte dieses Begriffspaar auch bei einem Geschehen durch mechanische Kräfte zur Anwendung kommen. Was ist oder wird, war ursprünglich blofs möglich; durch das Eintreten gewisser Ursachen und Kräfte wird es wirklich. Da aber Aristoteles das blofs mechanische Geschehen zu Gunsten des Zweckvollen auf ein ganz enges Gebiet einschränkt, so hat er auch diese Begriffsgruppe aus der Sphäre des blofs mechanischen Geschehens herausgehoben. Die Wirklichkeit ist ihm der Idee nach schon vor der Möglichkeit vorhanden und leitet das Geschehen, die Bewegung in einer bestimmten Richtung (Met. IX. 8). „Das im Werden Nachfolgende ist der Natur nach das Erste, und das dem Entstehen nach Letzte ist“ (der Idee nach) „zuerst“ (646, 25). Das Erste der Natur nach ist das Letzte in Bezug auf uns (d. h. in Bezug auf die Erfahrung von ihm als einem Seienden) und umgekehrt. Ebenso soll aber auch in der Möglichkeit als Vermögen zu etwas schon ein Prinzip der Veränderung, also nicht nur die Anlage und Fähigkeit zu einer solchen, sondern auch eine Triebkraft zu ihrer Hervorbringung vorhanden sein (1046, 10). Damit hört dann aber auch die Bewegung auf, ein blofs mechanischer Vorgang zu sein. Sie wird Überführung des ideell oder der Anlage nach Vorhandenen zur Wirklichkeit (Phys. III. 1—3).

Diese besondere Fassung der Begriffsreihe scheint darauf hinzudeuten, dafs sie aus einer Umbildung der platonischen Ideenlehre entsprungen ist. Aristoteles hat an dieser mancherlei auszusetzen (z. B. Met. I. 6, 9), vornehmlich aber, dafs bei ihr die Idee eine von den Dingen gesonderte Existenzweise habe und dafs es ihr an einer Triebkraft zur Verwirklichung der Hineinbildung in den Stoff fehle. Diesen beiden Mängeln wird nun dadurch abgeholfen, dafs die Möglichkeit und Wirklichkeit in das Sein und Geschehen selbst hineinverlegt und beide mit einer Triebkraft zur Verwirklichung ausgestattet werden. Die Idee hat sich in das Mögliche und Wirkliche gespalten. Die starre, jenseits der

Dinge stehende Idee wird zur ideell vor dem Geschehen vorhandenen Wirklichkeit und besteht so auch in dem tatsächlich Wirklichen fort; es findet ein Gegenwärtigsein und Anteilhaben statt. Anderenteils liegt in der Möglichkeit der bei Plato vermifste Trieb zur Verwirklichung des Ideellen.

Diese Umbildung aber lehnt sich, wie es scheint, auch ihrerseits, ähnlich wie die Lehre von den vier Ursachen, an ein im menschlichen Tun Vorkommendes an. Und zwar an das Handeln. Beim Handeln besteht in der Tat das nachher wirklich Werdende als Vorhaben, Absicht, Entschlufs ideell voraus. Auch hier ist die in einer bestimmten Richtung bestimmte Möglichkeit vor dem Wirklichwerden. Es scheint also, dafs auch bei diesem Begriffspaare eine Vermenschlichung des Naturgeschehens, eine Erklärung desselben nach dem Vorbilde des menschlichen Handelns, wenngleich vielleicht unbewufst, stattgefunden hat.

Man könnte nun auch ausschliefslich unter dem Gesichtspunkte dieses Begriffspaares das ganze Gebiet des Seienden zu betrachten versuchen. Doch kommt derselbe für das Gebiet der ersten und zweiten Philosophie kaum als ein gesonderter in Betracht. Hier ist alles ewig und unveränderlich wirklich; die blofse Möglichkeit ist ausgeschlossen. Nur das „Denken des Denkens“ ist eine ewige Weise der Verwirklichung eines Möglichen in der Form der Betätigung einer Anlage. Ihren eigentlichen Sitz hat diese in der Welt des Werdens und der Veränderung. Hier aber fällt unter den Begriff des Möglichen und Wirklichen alles, was am Begriffe der Bewegung in dem umfassenden vierfachen Sinne, den Aristoteles diesem Worte gegeben hat, Anteil hat. Und aufserdem auch noch, wie schon angedeutet, alles, was dem Gebiete der Betätigung oder Funktion angehört. So sagt er, in einem Teile der zur Verwirklichung gehörigen Fälle zwar sei das Hervorgebrachte das Ziel der verwirklichenden Tätigkeit, wie beim Bauen das Haus, in einem anderen Teile derselben dagegen sei es „der Gebrauch“, wie beim Gesichtsinn das Sehen, und es entstehe aufser diesem keine sonstige Hervorbringung

(1050, 23). Hiernach scheint das Gebiet der Betätigung wieder ein diesem Begriffspaare ausschliefslich zufallendes und von den vier Ursachen ausgeschlossenes zu sein.

Im allgemeinen aber nähern sich beide Begriffsgruppen in der aristotelischen Darstellung einander bedeutend und verfallen grofsenteils einer fast vollständigen Verschmelzung. Ist schon der Begriff der Bewegung mit dem der bewegenden Ursache so gut wie identisch und die Stoffursache mit der der Möglichkeit wenigstens nahe verwandt (1042, 27; 1050, 15), so liegt vollends in der Fassung des Wirklichen als eines vor der Möglichkeit ideell Vorausexistierenden eine genaue Übereinstimmung mit Begriff und Zweck, die nach der Lehre von den vier Ursachen ja ebenfalls als ideell vorausbestehend das Sein und Geschehen nach sich gestalten. Darum wird auch die „Wirklichkeit“ mit der Form, d. h. dem Begriff, identifiziert (Met. VIII. 3). So erklärt denn auch Aristoteles die Verwirklichung durch Bewegung (wobei ja eben auch Begriff und Zweck leitend sind) als mit der Entelechie in naher Beziehung stehend (1047, 30). Ja, es kommt die Entelechie geradezu an Stelle der Wirklichkeit als Gegenstück der Möglichkeit vor (257 b, 10). Weniger verständlich ist es, wenn er sagt, die Verwirklichung ziele auf die Entelechie hin (1050, 23).

Jedenfalls hat aber Aristoteles auch diese Begriffe des Möglichen und Wirklichen durchaus nur im Dienste seiner auf Verwirklichung von Zwecken, auf Herstellung des Guten, d. h. des Vollkommenen, Vernünftigen, in der Welt gerichteten (teleologischen) Welterklärung gebraucht. In diesem entscheidenden Punkte fallen jedenfalls beide Begriffsreihen vollständig zusammen.

5. Verwandtschaft zwischen dem Praktisch-Poietischen und dem Theoretischen.

Es ist schon in der vorläufigen Übersicht über das aristotelische System darauf hingewiesen worden, dafs trotz des scheinbaren Auseinanderfallens der Teile doch eine tiefgehende Einheit in der Gesamtheit seiner Denkarbeit zu Tage tritt. Diese kann jetzt, nachdem die Hauptteile im

einzelnen durchgegangen worden sind, in deutlicher Weise zum Nachweis gebracht werden.

Zunächst liegt eine tiefe Übereinstimmung der Teile darin, dafs Aristoteles überhaupt das Geschehen im Seienden, in der Natur im weitesten und umfassendsten Sinne, durchaus nach der Analogie menschlichen Wirkens erklärt. Die Lehre von den vier Ursachen ist ganz und gar aus einer Zergliederung des menschlichen Schaffens nach Zwecken abgeleitet. Die drei seelischen Faktoren, die er bei letzterem unterschied, Begriff oder Form, Zweck und bewegende Ursache, hat er bei der Übertragung auf das Seiende in eins zusammengefafst, in die Entelechie, und aufserdem hat er bei dieser Übertragung in sehr eigentümlicher Weise die eigentlich schaffende und bildende Arbeit des schaffenden Künstlers ausgeschieden. Er glaubt diese Arbeit durch das blofse Dasein des Zweckes ersetzen zu können, der er in ganz eigenartiger Weise eine den Stoff bildende und organisierende Wirkung beilegt.

Auch die zweite Betrachtungsweise des Naturgeschehens, die unter dem Gesichtspunkte des Möglichen und Wirklichen, ist in erkennbarer Weise aus einem Gebiete menschlichen Wirkens abgeleitet. Das ideelle Vorausbestehen des Wirklichen im Möglichen beim Naturwirken ist weiter nichts als eine Übertragung des Vorausbestehens der Handlung im Geiste als Absicht und Gewolltes. Das Mögliche ist ihm auch in der Natur nicht ein durch das etwaige Eintreten mechanischer Kräfte wirklich Werdendes; es ist von vornherein geladen und befruchtet durch das ideell schon vorhandene Wirkliche, das dem Geschehen unter den vielen an sich möglichen Bahnen eine bestimmte als die einzuschlagende anweist.

So hat also Aristoteles, vielleicht unbewufst oder doch ohne deutliches Bewufstsein, durch Vermenschlichung der Natur, durch Naturerklärung nach der Analogie des Menschen, ein Einheitsband zwischen den verschiedenen Erkenntnisgebieten hergestellt.

Eine noch festere Verknüpfung der verschiedenen Gebiete entsteht sodann dadurch, dafs auch im Naturgeschehen



der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nicht nur als Gebiet des Werdens, der Entwicklung, der Verwirklichung im engeren Sinne, sondern auch als Übergang einer Anlage, eines Organs aus dem ruhenden Zustande in den der Betätigung, der Funktion, gefafst wird. Von dieser letzteren Weise der Verwirklichung aus gewinnt er die Erklärung und Rechtfertigung des Lustgefühls. In der ganzen Reihe der bewufsten Wesen von der Gottheit abwärts bis zum niedrigsten Tiere ist jede Betätigung einer vorhandenen Anlage oder Fähigkeit mit Lust verbunden. So wird mit einem Schlage ein weites Gebiet der überhaupt vorkommenden Lustarten unter einen einheitlichen Gesichtspunkt, den der Funktionslust, gerückt. Und von diesem Punkte aus ist Aristoteles denn auch der wahre Urheber einer wissenschaftlichen Ästhetik geworden, indem er für alle Zeiten den unverrückbaren Grundstein der Lehre von der Wirkung des Schönen und der Kunst gelegt hat. Die Lustwirkung der Kunst beruht darauf, dafs sie Gefühle erregt, die Gefühlsanlage zur Betätigung drängt. Mit dieser Betätigung ist unter allen Umständen, soweit eine Betätigung überhaupt stattfindet, selbst wenn die erregten Gefühle an sich Unlustgefühle sind, Lust verbunden. Diese einzig richtige Grundlage der Ästhetik ruht bei ihm nicht nur auf der seelischen Erfahrung, sie reicht bis in die letzten verborgenen Urgründe des Seienden zurück.

An diese allgemeine Lehre von der Betätigungslust aber schliefst sich drittens auch seine Lösung des Glückseligkeitsproblems an. Die Glückseligkeit wird nicht als blofse Summe von Lustwirkungen auf alle möglichen Arten von Betätigungen gegründet. Es gibt eine dem Menschen spezifisch zukommende, ihn als Menschen charakterisierende Anlage. Das ist die Vernunftanlage. Hier zeigt sich wieder ein tieferer Zusammenhang mit der Lehre vom Seienden. Die tätige Vernunft ist etwas aus der sonstigen animalischen Natur des Menschen völlig Heraustretendes, etwas Übermenschliches, Göttliches, das Unsterbliche, das ihn aus der animalischen Welt heraushebt. Nur aus der Betätigung dieser Anlage entspringt die Glückseligkeit.

Ja, die eine der beiden Arten dieser Betätigung, die des theoretischen Denkvermögens, stellt ihn unmittelbar neben die Gottheit und bildet eine grofsartige Verknüpfung zweier scheinbar himmelweit auseinanderliegender Gebiete des Systems. Und ferner wird ja eigentlich die ganze, über alle Erkenntnisgebiete ausgebreitete Forscherarbeit von dem einzigen Interesse der Betätigung des theoretischen Denkvermögens und der Erlangung der daraus entspringenden höchsten Lust getragen. Aus der Lösung der Glückseligkeitsfrage im Sinne des bevorzugten theoretischen Lebens entspringt die ganze Denkarbeit, also das ganze System des Aristoteles.

Und das führt denn auf den vierten und letzten Einheitspunkt, vermöge dessen Aristoteles trotz der encyklopädischen Ausbreitung seines Philosophenhirns seinem Grundwesen nach in diese Periode der wissenschaftlich begründeten Güterlehre hineingehört. Wie schon früher gezeigt, hat er das Glückseligkeitsinteresse ausdrücklich als das Allbeherrschende an die Spitze seines Systems gestellt. Gegenwärtig wissen wir, wie er diesen allbeherrschenden Zweck des näheren bestimmt. Wir erkennen, wie durch mannigfache Verklammerungen und Einheitsbeziehungen die Lösung der Glückseligkeitsfrage nicht nur als oberster Zweck, sondern auch inhaltlich mit allen Hauptteilen des Systems zur Einheit verwachsen ist. Wer in der Denktätigkeit sein Glück sucht, handelt in grofser Einstimmigkeit mit den tiefsten Grundgesetzen des All, durch die auch das Menschenleben seinem Grundwesen nach bestimmt ist.

Es war Aristoteles an dem Punkte, wo der Tod seiner Denkerlaufbahn ein Ende bereitete, nicht gelungen, diese tiefen Zusammenhänge seines Denkens zu einem deutlich formulierten oder auch nur zu einem einigermafsen leicht erkennbaren Ausdruck zu bringen. Seine Stärke liegt überhaupt nicht in der lichtvollen Darstellung systematischer Zusammenhänge. Er isoliert die einzelnen Gebiete und bohrt sich in die Tiefen derselben hinein, unbekümmert um die Zusammenhänge mit den Nachbargebieten, wenngleich er gewisse allgemeine Grundsätze an den verschiedensten

Stellen immer wieder einschärft. Wie weit er von den vorstehend aufgezeigten Zusammenhängen ein deutliches Bewufstsein gehabt hat, läfst sich nicht bestimmen. Eine gewisse gefühlsmäfsige Ahnung davon wird er jedenfalls besessen haben. Jedenfalls aber kommt in den aufgezeigten Einheitsbeziehungen die einheitliche, in dem ganzen persönlichen Wesen begründete Art seines Denkens zum Ausdruck.

6. Theophrast.

Theophrast ist der hochverdiente, seines grofsen Lehrers würdige, treu und verständnisvoll in seinen Bahnen wandelnde erste Nachfolger des Aristoteles in der Leitung der peripatetischen Schule. Geboren auf der Insel Lesbos um 370, also nur etwa 14 Jahre jünger als Aristoteles, kam er noch zu Lebzeiten Platos nach Athen in die Akademie und war dann Schüler und Freund des Aristoteles, der ihm schon bei seiner Flucht nach Chalcis 323 die Leitung der Schule übertrug (D. L. V. 36). Nach einer alten Anekdote (Gell. N. A. 13, 5) soll Aristoteles die Entscheidung zwischen Theophrast und dem ebenfalls für die Nachfolge in Betracht kommenden Eudemos von Rhodos in der Weise getroffen haben, dafs er sagte, der lesbische Wein sei milder als der rhodische. Theoprast war auch der Erbe der von Aristoteles angesammelten Bücherschätze (Strabo 13). Durch seine glänzende Beredsamkeit (D. L. 38; Cic. Brut. 121; Tusc. V. 24) brachte er die Schule in hohe Blüte. Auch die völlige Unanstöfsigkeit seines Lebenswandels und die allgemeine Beliebtheit bei den Athenern wird gepriesen (Cic. Ac. I. 33; D. L. 37 f.). Er soll 2000 Schüler gehabt haben (D. L. 37), was wohl nicht von einer gleichzeitigen Ansammlung, sondern von der ganzen, mindestens 38 Jahre währenden Zeit seiner Lehrtätigkeit zu verstehen ist. Denn er erreichte ein Alter von 85 Jahren (D. L. 40), lebte also bis gegen 285.

Ein Verzeichnis seiner aufserordentlich zahlreichen Schriften ist erhalten (D. L. 42—50). Von den Schriften selbst sind vollständig nur zwei über die Pflanzen erhalten, durch die er, wie Aristoteles die wissenschaftliche Tierkunde begründet hat, der Schöpfer der wissenschaftlichen Pflanzen-

kunde geworden ist; im übrigen nur Bruchstücke, die überdies meist nicht seine eigene Lehre betreffen. Die berühmten „Charaktere“, eine Anzahl ganz knapper Schilderungen von Typen menschlicher Eigenart, die eine vollendete Meisterschaft in der Menschenbeobachtung und in der Wiedergabe des Zerrbildlichen im menschlichen Verhalten darstellen, sind wahrscheinlich ein vielfach entstellter Auszug aus seiner Ethik. Von ähnlichem Kaliber ist ein Bruchstück aus einer unbekannten Schrift, das in sehr geistvoller Weise etwas ausführlicher das launische und herrische Weib schildert und auf Grund dessen die Frage, ob der Weise heiraten solle, verneinend beantwortet. Aus ihm spricht ebenso deutlich der gelehrte Hagestolz, der seine Zeit und beschauliche Seelenruhe nicht im Ehekrieg aufs Spiel setzen will, wie aus dem feurigen Lobe, mit dem der heilige Hieronymus, bei dem das Bruchstück erhalten (ad Jovinian. I), es einführt. Anderes aus seinen Schriften Erhaltene wird bei der Lehre zur Sprache kommen. Mehrere wesentliche Punkte der Lehre sind durch die Berichte anderer bekannt.

Die bedeutendste Nachwirkung hat Theophrast geübt durch sein grofses Werk über die „Lehren der Physiker“, der älteren Philosophen. Aristoteles hatte zur Geschichte der Philosophie und Wissenschaft ein sehr umfassendes Material zusammengebracht und hat davon in den erhaltenen Schriften einen reichlichen Gebrauch gemacht. Seinen bei jeder Frage eingeflochtenen kritischen Auseinandersetzungen mit den Vorgängern verdanken wir zum grofsen Teil die uns noch mögliche Kenntnis von der älteren Entwicklung. Theophrast nun, im Besitze des von Aristoteles angesammelten wissenschaftlichen Materials, verarbeitete dasselbe in den achtzehn Büchern seines grofsen Werkes, von denen er aufserdem einen Auszug in zwei Büchern hergestellt hat (D. L. 46), zu einer direkt geschichtlichen Zusammenstellung. Er verfuhr dabei freilich nicht so, dafs er den gesamten Lehrbegriff jedes einzelnen Denkers im Zusammenhange darstelle. Er machte vielmehr eine grofse Anzahl von sachlichen Rubriken und stellte unter jeder derselben die

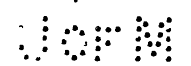
Lehrmeinungen der verschiedenen Denker über den betreffenden Spezialpunkt zusammen. Es ist das freilich ein vom Gesichtspunkte der historischen Kunst aus recht niedrig stehendes Verfahren. In ziemlich mechanischer Weise wurde nicht eine Geschichte der Philosophie, ja kaum eine Geschichte der einzelnen Probleme, sondern lediglich eine statistische Nebeneinanderstellung der über den einzelnen Punkt vorgekommenen Ansichten geliefert. Trotz dieses Mangels aber beruht auf dieser Arbeit indirekt ein sehr bedeutender Teil unserer Kenntnis von den älteren Systemen. Durch die verschiedensten Zwischenstufen gingen die hauptsächlichsten Angaben Theophrasts in die Handbücher der späteren Zeit über und sind uns schliefslich hauptsächlich durch eine fälschlich unter Plutarchs Namen gehende Zusammenstellung und durch Johannes Stobäus erhalten. Diese Abhängigkeit des gröfsten Teils der später in Umlauf befindlichen Kenntnisse von der älteren Philosophie ist in endgültiger Weise in der im Verlaufe dieser Darstellung so oft zitierten Schrift von H. Diels Doxographi graeci (1879) nachgewiesen worden.

Aus dem, was über seine eigene Lehre bekannt ist, ersehen wir, dafs er zwar die den aristotelischen Lehrbestimmungen anhaftenden Schwierigkeiten und Bedenken vielfach in scharfsinniger Weise hervorhob und erörterte, in allem Wesentlichen aber bei der Lehre des Meisters stehen blieb. So hat er z. B. die Ewigkeit der Welt gegen vier wahrscheinlich von Zeno, dem Gründer der Stoa (seit 300), dagegen erhobene scharfsinnige Einwände nachdrücklich verteidigt (Philo, Unzerstörbarkeit der Welt, c. 23—27). Auch in der Ethik bewegte er sich ganz im aristotelischen Gedankenkreise. Mit besonderer Entschiedenheit hat er hier die grundlegende Bedeutung der Glückseligkeitsfrage für das Ganze der Philosophie betont. Eine bei Cicero (Fin. V. 86) erhaltene Stelle, vielleicht aus der Schrift über die Glückseligkeit (D. L. V. 43), lautet folgendermafsen: „Das ganze Ansehen der Philosophie beruht darauf, dafs sie das glückselige Leben ermöglicht. Denn uns alle durchdringt die Begierde, glücklich zu leben. Daher ist zu untersuchen,

ob die Forschungen der Philosophie uns dies verleihen können." Dafs er freilich von diesem Punkte aus in höherem Mafse als Aristoteles dem Systeme eine geschlossene Einheit zu geben versucht hätte, ist nicht wahrscheinlich. Die Schrift über die Glückseligkeit bestand nur aus einem einzigen Buche. Es liegen nicht einmal Anhaltspunkte vor, dafs er auch nur überhaupt nach einer strengeren Einheit der verschiedenen Teile des Systems gestrebt hätte. In der weiteren Ausbildung der Ethik nun bewegt er sich durchaus im aristotelischen Gedankenkreise. Noch entschiedener als Aristoteles hat er wenigstens für seine Person das theoretische Leben vor dem praktischen bevorzugt. Er ist darauf bedacht, der gelehrten Forschung alle Störungen und Hindernisse fernzuhalten. In diesem Sinne widerrät er in dem schon erwähnten Bruchstück über die Ehe gerade dem „Weisen" die Verheiratung. Und im Sinne dieser Lust an der gelehrten Forschung scheint die Klage am Ende seines langen Lebens verstanden werden zu müssen: „Wenn wir anfangen zu leben, müssen wir sterben" (D. L. 41). Den Krähen und Hirschen, bei denen nichts darauf ankommt, hat die Natur ein langes Leben verliehen, der Mensch aber mufs gerade, wenn er erkannt hat, worauf es ankommt, davon, während doch bei längerer Lebensdauer eine beschleunigte Fortentwicklung der Wissenschaft möglich wäre (Cic. Tusc. III. 69).

Dafs er aber in der Ethik ganz nach Aristoteles auch das „praktische Leben" eingehend berücksichtigt hat, beweist eine längere Anführung (Stob. Ecl. II. 300), in der der gröfste Teil der ethischen Tugenden des Aristoteles zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung mit der Nikomachischen Ethik als vernunftgemäfse Mittelzustände geschildert werden. Das wird ferner dadurch bewiesen, dafs er mehrere Schriften auch zur Staatslehre verfafst kat.

Starken Anstofs erregte Theophrast durch die leidenschaftliche Art und Weise, in der er den Anteil des nicht in unserer Gewalt stehenden äufseren Schicksals an der menschlichen Glückseligkeit betonte. Dieser Vorwurf traf



namentlich die Schrift „Kallisthenes oder über das Leid“, die jedenfalls noch bei Lebzeiten des Aristoteles verfafst worden war. Kallisthenes war nämlich ein Neffe und Schüler des Aristoteles, Mitschüler und Freund des Theophrast, Verfasser mehrerer Geschichtswerke. Er wurde beim Antritt des Perserzuges Alexander von Aristoteles empfohlen (D. L. V. 4). Doch soll Aristoteles selbst über ihn geurteilt haben, er sei ein grofser Meister des Wortes, aber es fehle ihm an Verstand (Plut. Alex. 54). Und so zog er sich denn auch auf dem Alexanderzuge durch übel angebrachten Freimut und Selbstüberschätzung in solchem Mafse den Hafs des Herrschers zu, dafs er bei Gelegenheit einer Verschwörung auf unbegründeten Verdacht hin verhaftet wurde und nach grausamer Behandlung umkam (327). Das Einzelne seines Schicksals wird verschieden erzählt. Der Groll und das Mifstrauen Alexanders übertrug sich sogar zeitweilig auf Aristoteles selbst (D. L. 10; Justin. I. 15, 3). In der genannten Schrift nun scheint Theophrast vornehmlich auch die Unklugheit des Kallisthenes dem sich überhebenden Fürsten gegenüber beklagt zu haben (Cic. Tusc. III. 21). Doch hatte er in dieser Schrift, was ihm besonders vorgeworfen wurde, den Vers eines griechischen Tragikers beifällig angeführt: „Geschick regiert das Leben, nimmer weiser Rat“ (Tusc. V. 25). Ebenso hatte er dann auch in der Schrift „Über die Glückseligkeit“ nicht nur — mit Aristoteles — die Glücksmöglichkeit des Gefolterten oder Geräderten geleugnet, sondern überhaupt die Bedeutung der vom Schicksal abhängigen Übel (körperliche Mifshandlung, Untergang des Vaterlandes, Verbannung, Verlust von Angehörigen) bis zu dem Grade betont, dafs er ein mit ihnen behaftetes Leben für ein unglückliches erklärte und behauptete, nicht alle Tugendhaften seien glücklich (ib. 24). So wird ihm vorgeworfen, er habe die Tugend ihres Glanzes beraubt und sie schwach gemacht, ihr die Sehnen durchgeschnitten, weil er leugne, dafs sie allein Glückseligkeit bewirke (Acad. I. 33, 35; Fin. V. 12). Und doch geht er in diesem Punkte nur wenig über die oben zusammengestellten Aussprüche der Nikomachischen Ethik

über die Bedeutung des äufseren Geschickes für die Glückseligkeit hinaus.

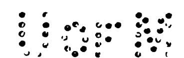
Einen ähnlichen Tadel hat er sich auch durch seine Schrift „Über den Reichtum" zugezogen, in der er den Reichtum deshalb gepriesen haben soll, weil er die Veranstaltung prächtiger Festlichkeiten für das Volk ermögliche (Cic. Off. II. 56). Doch liegt auch dieser Gedanke der aristotelischen Lehre von den Hilfsmitteln zur Betätigung der Tugend nicht allzufern.

Ethische Gedanken scheinen auch in seiner Schrift „Über die Frömmigkeit" behandelt worden zu sein, von der erhebliche Bruchstücke in eine Schrift des Neuplatonikers Porphyrios „Über die Enthaltsamkeit" übergegangen sind (Bernays, Theophrast: Über Frömmigkeit, 1865). Zwar was er da über das Opfern im allgemeinen ausgeführt hat, beruht wohl auf Anbequemung an die volksmäfsigen Vorstellungen von der Gottheit, hinsichtlich deren auch Aristoteles sich im Leben an die herrschenden Gebräuche anschlofs. Theophrast befürwortete jedoch in dieser Schrift die unblutigen Opfer, und das führte ihn zu einer fast völligen Verwerfung des Fleischgenusses überhaupt. Diese Verwerfung des Fleischgenusses begründete er aber nicht, wie Xenokrates, durch die abergläubische Vorstellung, dafs mit dem Fleische auch die tierische Seele ihren Einzug in uns halte, sondern durch den feinsinnigen ethischen Gedanken, dafs die Tiere uns verwandt sind und in einem Rechtsverhältnis zu uns stehen, so dafs es ein Unrecht ist, sie ohne Not des Lebens zu berauben.

Mit Theophrasts Nachfolger Straton (ca. 285) schlägt die Schule wenigstens in ihrem Leiter eine wesentlich veränderte Richtung ein. Eher noch als in der Akademie beginnt so für die peripatetische Schule der zweite Abschnitt der Periode.

III. Der Altpyrrhonismus (ca. 320—230).

Der Pyrrhonismus ist diejenige Richtung, die auf Grund völliger Enthaltung von jedem Urteil über Wesen und Wert



der Dinge zu einem unerschütterlichen Gleichmut der Stimmung gelangt und in diesem Gleichmut nun die wahre Lösung des Glückseligkeitsproblems entdeckt. Er reiht sich also ebenfalls, wenn auch in etwas anderer Weise als die übrigen hier in Betracht kommenden Schulen, die von vornherein auf die Bestimmung des höchsten Gutes ausgingen, den Erscheinungen der dritten Periode an. Der Urheber dieser Richtung ist Pyrrhon von Elis (ca. 360—270), der aber diesen Standpunkt noch nicht schriftstellerisch vertreten und als Lehrsystem ausgebildet hat. Sein bedeutendster Anhänger, der dies beides besorgte, ist Timon von Phlius (ca. 320—230).

1. Pyrrhon von Elis.

Die Lebenszeit Pyrrhons läfst sich nur annähernd bestimmen. Er war ursprünglich Maler (D. L. IX. 61, 62). Der mehrgenannte Antigonos von Karystos, der von ca. 270 an eine Zeitlang in Athen lebte, hatte in Elis noch ein, wie er sagte, mittelmäfsiges Gemälde von ihm gesehen, Fackelträger darstellend (ib. 62). Es ist wenig wahrscheinlich, dafs er sich in jüngeren Jahren um Philosophie gekümmert hat und von der bis gegen 310 in Elis noch existierenden Schule Phädons beeinflufst worden ist. Auch die Nachricht, dafs er Schüler eines Schülers Stilpons von Megara gewesen (D. L. 61), ist völlig unhaltbar. Er beteiligte sich am asiatischen Zuge Alexanders (334); unbekannt ist, aus welchen Beweggründen und in welcher Eigenschaft. Wahrscheinlich erst auf diesem Zuge wurde er Schüler und Freund des Demokriteers Anaxarch, mit dem er, wie es heifst, mit den „Gymnosophisten“ (nackten Weisen) in Indien und den Magiern (Priestern der Zarathustrareligion) in Verkehr trat (D. L. 61). Was ihn zu diesem Vertreter der Lehre, dafs das Leben nur ein Traum und eine Wahnvorstellung sei, und einer daraus abgeleiteten heiteren Gleichmütigkeit der Stimmung hinzog, war wohl nicht die rein theoretische Frage der Erkenntnismöglichkeit und auch nicht eigentlich die Glückseligkeitsfrage. Einige überlieferte Züge deuten darauf hin, dafs das

nächste ihn beherrschende Interesse das der sittlichen Selbstkultur durch Überwindung eines stark ausgeprägten Temperamentsfehlers war. Antigonos von Karystos, der vielleicht kurz nach seinem Tode in Elis war und dort manche Nachrichten über ihn gesammelt hat, berichtet, er sei in jungen Jahren von heftiger und leidenschaftlicher Gemütsart gewesen, sowie ferner, man habe ihn einst (während seines späteren Aufenthalts in seiner Vaterstadt) in lautem Selbstgespräch getroffen, und auf die Frage nach der Ursache habe er geantwortet, er denke darüber nach, gut zu werden (D. L. 63 f.). In derselben Richtung bewegt sich eine auffällige Angabe Ciceros. Während derselbe nämlich an einer Stelle (Ac. II. 130) behauptet, Pyrrhon habe für das höchste Gut die völlige Unterdrückung der Lust- und Unlustgefühle gegenüber den Dingen, die nach der gewöhnlichen Vorstellungsweise für Güter und Übel gehalten würden, die Apathie, erklärt, sagt er an einigen anderen Stellen (Fin. II. 43, III. 12, IV. 43), derselbe habe die Tugend für das einzig Begehrenswerte gehalten, alles übrige aber für gleich wertlos erklärt. Diese Angaben sind beide ungenau und mifsverständlich, insofern sie Pyrrhon die Frage nach dem obersten Gute als höchsten Gesichtspunkt beilegen. Sie ergänzen aber einander und geben vereinigt einen guten Sinn, wenn wir annehmen, dafs es ihm um Bekämpfung seiner aufsergewöhnlich erregbaren Gemütsart, um die Unterdrückung aller Erregungen durch die Wechselfälle des Lebens, also um ein direkt moralisches Interesse zu tun war. Unter der von ihm ausschliefslich erstrebten „Tugend“ ist dann eben diese Affektlosigkeit zu verstehen.

Von dieser Voraussetzung aus wird dann auch die Anziehungskraft Anaxarchs für den jungen Pyrrhon verständlich. Anaxarch betrachtete die Vorgänge der äufseren Welt als ein Spiel unserer Sinne, eine Phantasmagorie, bei der es unmöglich sei, das dahinter steckende Wirkliche zu ergründen, und schöpfte aus dieser Betrachtungsweise aller äufseren Vorkommnisse die heitere Gleichgültigkeit, die ihn auszeichnete. Das war für Pyrrhon der gewiesene Weg, um

seine ihn quälende Empfindlichkeit loszuwerden. Er heftete sich an Anaxarchs Sohlen (D. L. 61) und wurde sein gelehriger Schüler. Eine Probe dieser Gelehrigkeit liefs er denn auch gelegentlich Anaxarch an dessen eigenem Leibe erfahren, in der von Antigonos von Karystos aufbewahrten Sumpfgeschichte, die schon bei Anaxarch berichtet wurde (D. L. 63). Anaxarch mufste ihm recht geben und sogar die bewiesene „Adiaphorie und Gemütlosigkeit" belobigen.

Aber Pyrrhon wurde durch einen eigentümlichen Vorfall, der offenbar für sein ganzes folgendes Leben entscheidend wurde, noch ein Stück über seinen Lehrmeister hinausgeführt. Antigonos berichtet (D. L. 63), Pyrrhon habe (in seiner späteren Lebenszeit in Elis) stets die Einsamkeit aufgesucht, habe einsame Wanderungen unternommen, sei für seine Hausgenossen selten sichtbar geworden. Er habe diese Gewohnheit angenommen gehabt, weil er einst Zeuge gewesen, wie ein Inder den Anaxarch gescholten habe, dafs er nicht im stande sei, andere etwas Gutes zu lehren, da er selbst als Hofmann am königlichen Hofe verkehre. In der Tat war ja bei Anaxarch die Erregungslosigkeit mehr ein innerer Zufluchtsort, in den er sich jederzeit vor den Anfällen des wechselnden Schicksals zurückziehen konnte, während er in seiner äufseren Lebensführung mitmachte, wie die anderen es trieben, und unbedenklich nahm, was sich an guten Dingen darbot. Dieser Inder nun, der ihn dieserhalb zurechtweist, braucht nicht gerade selbst einer der „Gymnosophisten" gewesen zu sein, mit denen beide in Verkehr traten. Er braucht nur die Überzeugungen gehegt zu haben, als deren Konsequenz das Gymnosphistentum sich ergab.

Werfen wir einen raschen Blick auf das indische Leben, wie es sich damals schon seit mehreren Jahrhunderten gestaltet hatte, so bieten sich mehrere Erscheinungen dar, an die bei den „Gymnosophisten" gedacht werden kann. Da ist zunächst auf dem Lehrgebiete der Upanischads der Sannjágin (der Entsagende), der nach Durchlaufung der verschiedenen Lebensstufen, nachdem er eine Familie gegründet und seine Kinder grofsgezogen hat, durchdrungen

von der Nichtigkeit der Erscheinungswelt sich von allen Lebensverhältnissen lossagt, fast nackt in der freien Natur ein Wanderleben führt und von Almosen die unbedingt notwendigen Lebensbedürfnisse bestreitet, befreit von Wahn und Leidenschaft. Da ist ferner auf dem Gebiete desselben Lehrsystems der Upanischads der Jogin, der, eins geworden mit dem raum-, zeit- und qualitätslosen Urwesen, dem Atman, regungslos dasitzt, seine Nasenspitze fixiert, alles Wissen verachtet und Om sagt, erlöst von allen Leiden des Lebens (Deussen, Gesch. der Phil. I. 2, 1899, S. 355 ff.). Eine ähnliche Lebensauffassung und Lebensführung finden wir endlich auch in dem schon von Buddha (6. Jahrhundert) selbst gegründeten buddhistischen Bettelorden (Rhys Davids, Der Buddhismus, deutsch bei Reklam 1899, S. 157 ff.).

Wir wissen nicht, auf welche dieser Lebensführungen (vielleicht gab es auch noch andere und ähnliche Erscheinungen in Indien) der junge Pyrrhon durch die Anaxarch erteilte Zurechtweisung hingewiesen wurde. Jedenfalls entnahm er aus diesem Vorfall die Lehre, dafs man, um von dem beunruhigenden Einflufs des äufseren Lebens frei zu werden, auch äufserlich den Bruch vollziehen müsse. Die Nachrichten, die über seine weitere Lebensführung vorhanden sind, bestätigen durchaus das für ihn Epochemachende dieses Erlebnisses. Wir haben hier zum ersten Male in der gesamten Geschichte der alten Philosophie den Fall einer urkundlich erwiesenen Beeinflussung des griechischen Denkens durch das indische vor uns. Wie weit sich Pyrrhon mit den Erscheinungen des letzteren eingelassen haben mag, ist aus der dürftigen Andeutung des uns allein vorliegenden, verständnislosen Auszuges aus den von Antigonos nach 270, also lange nach diesen Vorgängen, wohl erst nach dem Tode Pyrrhons in Elis Erkundeten und erst sehr viel später Aufgezeichneten nicht ersichtlich. Vielleicht genügte ihm, da er ja schon von Anaxarch eine verwandte Weltanschauung überkommen hatte. die greifbare Anschauung einer Lebensführung, die mit der Überzeugung, dafs alles Erscheinende nur Schein, alle ver-

meintlichen Lebenswerte nur Scheinwerte, alles Begehren der Menschen nur ein Begehren nach Trugbildern sei, auch äufserlich in extremster Weise bittern Ernst machte. In ihr fand er die Vollendungsstufe dessen, was er suchte, die Befreiung von seiner natürlichen Erregbarkeit, die Erlösung von sich selbst.

Damit waren seine Lehrjahre zu Ende. Es ist unbekannt, wie lange er dem Zuge Alexanders gefolgt, wann er in die Heimat zurückgekehrt ist. Vermutlich ist dies spätestens mit dem Tode Alexanders (323) geschehen. Die Data über sein nun beginnendes Leben in Elis lassen sich der Zeitfolge nach ordnen.

Der früheste Zeuge, aus dessen Aufzeichnungen etwas erhalten ist (D. L. IX. 64), ist der Demokriteer Nausiphanes, von dem früher schon gehandelt wurde. Geboren wohl bald nach 350, kam er noch in jungen Jahren, aber nachdem er doch schon in Abdera die Schule der Demokriteer durchlaufen hatte, also wohl spätestens um 320, zu Pyrrhon. Dies Datum findet auch darin seine Bestätigung, dafs er, wie schon an der früheren Stelle hervorgehoben worden ist und bei Epikur noch weitere Begründung finden wird, bereits um diese Zeit in seiner Vaterstadt Teos eine Schule eröffnete. Er wurde durch Pyrrhon mächtig angezogen und pflegte zu sagen, man müsse unbeschadet der eigenen Lehrüberzeugungen die Gemütsstimmung Pyrrhons annehmen, und erzählte oft, dafs der junge Epikur, der ganz bald nach diesem Aufenthalt in Elis in Teos sein Schüler wurde, ihn beständig über Pyrrhon befragt und den Wandel desselben bewundert habe. Offenbar ist Nausiphanes auch in der Bestimmung des höchsten Gutes als „Bestürzungsfreiheit“ (Akataplexie) durch Pyrrhon beeinflufst.

Der zweite Zeuge der Zeitfolge nach ist sein bedeutendster Schüler, Timon von Phlius, der geradezu sein „Prophet“, d. h. der Verkünder seiner Gedanken, genannt wird (S. Emp. Dogm. I. 53). Dies bezieht sich offenbar darauf, dafs, da Pyrrhon selbst nichts schrieb (D. L. I. 16, IX. 102), erst durch seine Schriften das Bekanntwerden und der Fortbestand des Pyrrhonismus ermöglicht wurde.

Timon lebte etwa von 320—230 (D. L. IX. 112, Z. 482, 5). Die Nachrichten über ihn gehen ebenfalls fast ausschliefslich auf Antigonos von Karystos zurück. Er hatte ein abenteuerliches und unruhiges Jugendleben. In jungen Jahren soll er als Tänzer in Theatern aufgetreten sein, wobei ihm wohl seine Einäugigkeit (D. L. 112, 114) für komische Pantomimen zu statten kam. Wegen der Verächtlichkeit dieser Beschäftigung aber habe er sich der Philosophie zugewandt und sei zuerst Schüler Stilpons in Megara gewesen. Darauf sei er in seine Vaterstadt zurückgekehrt, habe sich dort verheiratet und sich mit der Frau zu Pyrrhon nach Elis begeben. Da ihm dort mehrere Kinder geboren wurden, mufs sein dortiger Aufenthalt einige Jahre gedauert haben. Jedenfalls wurde er für seine ganze Geistesrichtung entscheidend. Dieses mehrjährige Zusammensein fällt ungefähr um 290. Da es ihm an Mitteln fehlte, um seine Familie zu ernähren, begab er sich auf eine Zeitlang nach den Griechenstädten an den Dardanellen und am Marmarameer, wo er durch öffentliche Vorträge — besonders in Chalkedon fand er Anklang — ein Vermögen erwarb, so dafs er den Rest seines Lebens, etwa von 270—230, in schriftstellerischer Mufse in Athen zubringen konnte. Hier sind dann wohl auch die Schriften entstanden, aus denen einige bedeutsame Zeugnisse über die Geistesart Pyrrhons erhalten sind.

Eine dieser Schriften, der „Python“, war in Prosa abgefafst. Eine Anführung aus dieser Schrift bei Diogenes Laertios (IX. 64) ist leider im überlieferten Texte dieses Schriftstellers ausgefallen. Aus einer anderen Quelle (Aristokl. b. Euseb. pr. ev. p. 761) erfahren wir nur, dafs er in dieser Schrift anscheinend seine erste Bekanntschaft mit dem auf der Wanderung nach Delphi zu den pythischen Spielen begriffenen Pyrrhon schilderte, und dafs Pyrrhon sich bei dieser Gelegenheit über die Torheiten der Menschen ausliefs. Der Titel „Python“ scheint daher zu stammen, dafs den Hauptinhalt der Schrift die Unterredung Pyrrhons mit einem anderen Begegner, namens Python, bildete, aus der vornehmlich die Gemütsart Pyrrhons deutlich wurde

(D. L. 67). Wahrscheinlich ist diese ganze Schilderung nicht Wiedergabe von wirklich Geschehenem, sondern nur erdichtete Einkleidung. Dies ergibt sich schon daraus, dafs im Verlaufe der Schrift Pyrrhon die Lehren Timons in den Mund gelegt wurden (D. L. 76, 103).

Mehr ergeben die Überbleibsel aus dem in Distichen geschriebenen Gedichte „Bilder“ (Indalmoi). Dies scheint in dichterischer Form eine Unterredung Timons selbst mit Pyrrhon dargestellt zu haben. Er richtet an diesen die dringliche Frage, wie es doch komme, dafs er ein so friedvolles Leben führe, ohne Sorge, unbewegt, stets sich gleichbleibend, frei von den Wirbeln verlockender Weisheit, dem Sonnengotte gleich, der herrschend in strahlender Schönheit über die ganze Erde dahinwandle. Aus der Antwort, die er Pyrrhon erteilen läfst, ist nur wenig erhalten. Pyrrhon verweist auf die sich immer gleichbleibende Natur der Wahrheit und des wahrhaft Guten (d. h. Heilsamen). Aus beidem entspringe die vollkommen gleichförmige Lebensführung. Aus der näheren Begründung sind nur einige dürftige Bruchstücke erhalten. Danach waltet überall der Schein, und die Menschen urteilen nach der „Satzung“ (dem nómos Demokrits; Wachsmuth, Corpusc. poes. ep. lud., 2. Aufl. 1885, S. 21 ff.). Wir haben an diesem Wenigen doch immerhin ein Zeugnis über die Seelenstimmung Pyrrhons, sowie über die Art, wie er diese begründete.

Vornehmlich aber kommt in dieser Beziehung die bedeutendste Dichtung Timons, die „Sillen“, das schon früher erwähnte satirische Gedicht in drei Büchern, verfafst gegen 230, also kurz vor seinem Tode, in Betracht. Hier sind im ersten Buche die Seelen der bereits verstorbenen Philosophen im Hades in leidenschaftlichen Wortkämpfen begriffen. Da erscheint die Seele Pyrrhons, des Illusionsfreien (átyphos, das Wort hier offenbar in derselben Bedeutung gebraucht, die wir schon bei Antisthenes kennen gelernt haben), von keinem der durch die Wut der Meinung und die nichtige Schulsatzung Beschwerten besiegbar. Er schilt die Streitenden als „Bäuche, gefüllt mit Streitsätzen“, „Schläuche voll eitlen Meinens“ u. dgl. Mit ihm wagt keiner zu

streiten. Wie eine Wind- und Meeresstille lagert es sich über der erregten Gesellschaft. Der Dichter aber, der sich selbst gegenwärtig denkt, richtet auch hier an ihn die bewundernde Frage, wie er doch Befreiung gefunden habe vom Joche der Meinungen und den nichtigen Gedanken der „Sophisten“ und dem gesamten Truge, und wie er die Fesseln der Überredung abgestreift habe. Denn nicht sinne er darauf, zu erklügeln, welche Winde in Hellas wehen oder woher und wohin ein jegliches sich entwickelt (Wachsm., Fr. 32—38). Die weitere Entwicklung dieser Schlufsszene des ersten Buches ist verloren.

Der dritte Zeuge ist Antigonos von Karystos, dessen Erkundungen in Elis, wie bereits bemerkt, mutmafslich bald nach dem Tode Pyrrhons fallen. Danach führte er zusammen mit seiner verwitweten Schwester ein friedliches Leben und scheute sich nicht, allerlei häusliche Geschäfte zu besorgen, z. B. eine Sau zu waschen. (Ein anderer Zeuge ergänzt dies Bild durch die Züge, er habe auch Geflügel oder Ferkel zu Markte gebracht oder Geräte gereinigt.) Als er einst gegen die Schwester heftig geworden (der alte Temperamentsfehler!), habe er zu seiner Entschuldigung gesagt, man könne gegen Weiber die Gelassenheit nicht immer durchführen. Bei der schmerzhaften Behandlung eines Geschwürs mit ätzenden Mitteln habe er nicht mit der Wimper gezuckt. Auch die schon erwähnte, die Regel bildende Zurückziehung in völlige Einsamkeit bildet einen Zug in diesem Bilde. Bisweilen unternimmt er, ohne von seiner Absicht Kunde zu geben, grofse Wanderungen und schliefst sich dabei an Beliebige an. Seine Miene und Haltung ist immer die gleiche. Sein Umgang wird geschätzt und gesucht, weil er sowohl in zusammenhängender Rede wie in der Beantwortung von Fragen anziehend spricht. Wenn der Unterredner ihn im Stiche läfst, vollendet er nichtsdestoweniger die angesponnene Rede. So finden sich denn Verehrer und Nachfolger heran, von denen eine Anzahl mit Namen aufgeführt werden (von den Demokriteern kommt aufser Nausiphanes auch Hekatäos zu ihm), und er sei, obgleich anfangs wenig beachtet, später bei seinen

Mitbürgern zu Ansehen gelangt, so dafs man ihm sogar ein Priesteramt übertragen und ihm zu Ehren allen Philosophen Steuerfreiheit gewährt habe (D. L. 67 f., 62 ff.).

Antigonos hat sich aber auch von solchen, die diesen paradoxen Standpunkt durch falsche Konsequenzmacherei glaubten ins Lächerliche ziehen zu können, einiges aufbinden lassen, was mit seinem eigenen Berichte in grellem Widerspruch steht. Verdächtig ist in dieser Beziehung schon die Hundegeschichte. Ein wütender Hund fällt ihn an. Er wehrt denselben ab, glaubt aber, sich dieserhalb entschuldigen zu müssen, da es schwer sei, den Menschen ganz auszuziehen (D. L. 66). Vollends charakterisiert sich als karikierende Übertreibung, er sei weder vor Wagen noch vor Abgründen aus dem Wege gegangen, so dafs man ihm deshalb immer einen Führer habe mitgeben müssen. Mit Recht fügt hier Diog. Laertios eine Bemerkung Aenesidems, des späteren Erneuerers des Pyrrhonismus, hinzu, die Skepsis beziehe sich nur auf das philosophische Urteil, nicht auf das alltägliche Verhalten (ib. 62).

Hieran schliefsen sich noch einige Angaben eines Anhängers, des Atheners Philon, an, vielleicht ebenfalls von Antigonos aufgezeichnet. Er habe am meisten Demokrits Erwähnung getan und ferner (obgleich er eigentlich ganz folgerichtig ein Verächter der schönen Literatur war; S. Emp. Math. I. 272) einige Stellen Homers, in denen die Nichtigkeit des Menschenloses dargestellt wurde, beständig bewundernd im Munde geführt. So die Vergleichung der Menschen mit dem Laub der Bäume (Il. VI. 146) und mit Schwärmen von Wespen, Mücken oder Vögeln, so die Mahnung zur gelassenen Hinnahme des Todesgeschickes (Il. XXI. 106), oder wo der Dichter die Schwäche und kindische Torheit der Menschen schildert (D. L. 67 f.). Dafs die Erwähnung Demokrits in so gehässiger Weise stattgefunden habe, wie dies der spätere Peripatetiker Aristokles (bei Euseb. a. a. O.) glauben machen will, der seine pyrrhonischen Zeitgenossen angreift und Pyrrhon selbst mit diesen zusammenwirft, ist nicht anzunehmen. Vielmehr wird sich auch bei Demokrit sein Beifall vornehmlich auf die starke Betonung

der Gelassenheit in dessen Schrift „Über die Glückseligkeit“ beziehen.

Schliefslich noch eine Anekdote, die der Stoiker Posidonius berichtete. Bei einem Seesturm habe Pyrrhon, während alles fassungslos gewesen, auf eine ruhig fressende Sau hingewiesen. Diese müsse dem Weisen als Vorbild unerschütterlichen Gleichmuts dienen (D. L. 68).

Eine irgendwie systematische Ausbildung seiner Gedanken scheint bei Pyrrhon noch nicht stattgefunden zu haben. Ihm genügte es offenbar, an dem allem Sein und Geschehen und allen herkömmlichen Vorurteilen entgegengesetzten philosophischen Zweifel ein Mittel gefunden zu haben, um sich von allen krankhaften Erregungen zu befreien und im Zustande vollkommenen seelischen Gleichgewichts zu erhalten. Überall und stets erscheint er nur als Vorbild einer gewissen Gemütsverfassung, und noch ein späterer, sonst unbekannter Skeptiker, Theodosius, bezeugt ausdrücklich, Pyrrhon habe keine Lehrsätze gehabt, und ein Pyrrhoneer sei der, der ihm in der Gemütsstimmung gleiche (D. L. 70). Um aber diesen seinen letzten Zweck auf dem von ihm eingeschlagenen Wege der radikalen Skepsis mit Sicherheit und dauernd erreichen zu können, mufste er natürlich das skeptische Bewufstsein in sich dauernd aufrechterhalten und pflegen. Darum ist es sehr wahrscheinlich, dafs die Grundbegriffe des Pyrrhonismus als radikaler Skepsis schon von ihm entwickelt worden sind. Namentlich der Gedanke der Enthaltung von jedem bejahenden oder verneinenden Urteil, die Urteilsenthaltung (epoché), kann mit grofser Wahrscheinlichkeit auf ihn zurückgeführt werden.

Das alles aber immer nur im Interesse der Selbstzucht und Selbstbildung zum inneren Frieden. Und wenn wir dabei die bedeutsame Einwirkung jener Erscheinungen Indiens auf ihn in Betracht ziehen, so erscheint er als eine dem indischen Fakirtum analoge und teilweise direkt durch dasselbe beeinflufste Erscheinung auf griechischem Boden, die in dieser konsequent durchgeführten Gemütsfreiheit und Wunschlosigkeit nicht lächerlich, sondern

bewundernswert und ehrwürdig ist, ein indischer Muni in Griechenland. Und so ist er denn auch offenbar den besseren und urteilsfähigeren seiner Zeitgenossen und Landsleute erschienen.

2. Timon von Phlius.

Von den Lebensumständen und Schriften Timons ist schon so weit die Rede gewesen, als daraus Material zur richtigen Beurteilung Pyrrhons geschöpft werden konnte. Er war nicht nur Philosoph, sondern auch Dichter, und wandte sich, wie Antigonos berichtet, gern von der Philosophie dichterischer Beschäftigung zu (D. L. IX. 110). In einem Teile seiner Schriften verbindet sich, wie wir gesehen haben, beides. Doch soll er auch zahlreiche Tragödien und Komödien verfafst und für andere dramatische Dichter die Stoffe zurechtgemacht haben (D. L. 110, 113). Von seinen in Prosa verfafsten Schriften sind aufser dem schon erwähnten „Python“ nur Titel bekannt (D. L. 105; S. Emp. Math. III. 2).

Vom ersten Buche seiner philosophischen Hauptdichtung, den Sillen, von denen er geradezu den Beinamen „der Sillograph“ erhielt (Athen. I. 22; Aristokles a. a. O.), war vorstehend die Rede, vom zweiten, in dem Xenophanes als bedeutsamer Vorläufer der Skepsis auftritt, soweit in einer dies Buch einleitenden Unterredung des Dichters mit ihm sein Standpunkt erörtert wird, schon im Abschnitt über Xenophanes. Im weiteren Verlaufe machte dann dieser, ähnlich wie bei der Hadesfahrt des Odysseus der Seher Tiresias, den Führer und Erklärer in Bezug auf die im Schattenreiche weilenden Philosophen, wobei es an boshaften Charakteristiken, immer mit homerischen Wendungen durchwebt, nicht fehlte. Er verachtet alle diese Disputierer und möchte sie am liebsten mit dem Ochsenstecken zu Paaren treiben. Im dritten Buche wurden dann noch einige der Jüngstverstorbenen, Epikur und einige Stoiker, in gleicher Weise traktiert. Aus der Erwähnung des um 231 gestorbenen Stoikers Kleanthes als im Hades befindlich (Fr. 24) läfst sich auch entnehmen, dafs die Dichtung von Timon im

Alter von fast 90 Jahren verfafst ist. Schliefslich liefs sich dann noch Xenophanes seinerseits über die zur Zeit noch auf Erden weilenden Philosophen belehren, welche Belehrung natürlich ebenfalls in dem die ganze Schrift beherrschenden Geiste gehalten war. Die dürftigen Trümmer dieser Dichtung, die auf uns gekommen sind, lassen wenigstens ahnen, mit welcher Fülle von Geist und Bosheit sie verfafst war (vergl. Wachsmuth, Corpusculum).

Persönlich werden auch von Timon Züge berichtet, die zeigen, dafs er der pyrrhonischen Lebensführung nacheiferte. Die Unarten seiner Sklaven brachten ihn nicht aus der Fassung. Die Manuskripte seiner Schriften lagen halb von den Motten zerfressen bei ihm umher, und als er einst einem Besucher eins seiner Werke vorlesen wollte, fand er den Anfang nicht und fing mit dem gerade gefundenen Stücke zu lesen an, bis er dann, nachdem er eine Weile gelesen, den Anfang fand (D. L. 114). Ebenso war es ihm nicht um Schüler zu tun. Ein zeitgenössischer Peripatetiker verglich ihn in dieser Beziehung mit den Skythen, die fliehend ihre Geschosse auf die Verfolger entsandten. Nach derselben Methode erjage er seine Schüler (ib. 112).

Er hat offenbar in den schon angeführten Schriften, vornehmlich in den „Bildern" und dem „Python" (die „Sillen" waren wohl nur satirisch-polemisch), den Pyrrhonismus in eine Art von System gebracht. Dadurch, dafs er diese systematische Fassung Pyrrhon selbst in den Mund legte, entstand der Schein, als ob Pyrrhon selbst schon der Lehre diese Fassung gegeben hätte. So erklärt es sich, dafs z. B. der römische Schriftsteller Gellius (N. A. 11, 5) Pyrrhon selbst die Grundformel der skeptischen Zurückhaltung des Urteils (epoché) beilegt: „Die Sache verhält sich nicht mehr in dieser Weise als in jener oder als in keiner von beiden." Dieselbe Formel wird ihm auch schon in dem Bericht eines Demokriteers (D. L. 61) beigelegt, nach dem er überdies auch schon die Lehre vertreten haben soll, die sittlichen Bestimmungen hätten keine Geltung an sich, sondern nur durch Satzung und Sitte.

Timon ist der „Prophet“ Pyrrhons fast in ähnlicher, wenn auch entfernt nicht in so freier Weise, wie Plato der des Sokrates genannt werden könnte und vielfach dafür gehalten worden ist.

Ein kurzer Abrifs seines System, das ausdrücklich nicht Pyrrhon, sondern Timon beigelegt wird, ist erhalten (Aristokl. bei Eus. Pr. Ev. 14, 18). Aus der Fassung des Abrisses geht jedoch hervor, dafs Timon die Lehre Pyrrhon selbst in den Mund gelegt hatte. Er ist also wohl aus dem „Python“ entnommen. Hier bildet bezeichnenderweise nicht die Frage des richtigen Verhaltens, sondern bereits die Glückseligkeitsfrage den Ausgangspunkt. Während bei Pyrrhon noch das moralistische Interesse in einer bestimmten Richtung das beherrschende ist, tritt hier das axiologische an die oberste Stelle. „Wer glückselig werden will, mufs auf folgende drei Punkte achten. Erstens, wie beschaffen die Dinge sind; zweitens, wie wir uns zu ihnen zu verhalten haben; drittens, was den sich so Verhaltenden zu teil wird.“ Den ersten Punkt anlangend, so sind alle Dinge gleicherweise hinsichtlich ihres Wesens unerkennbar, wie hinsichtlich ihres Wertes gleichgültig, was er Pyrrhon im einzelnen nachweisen liefs. So findet sich z. B. (S. Emp. Dogm. V. 197; Math. VI. 66) die Spur eines Arguments gegen die Realität der Zeit (vergl. auch Math. III. 2). Weder von unseren Sinneswahrnehmungen, so fährt der Abrifs fort, noch von unseren Meinungen kann ausgemacht werden, weder dafs sie wahr noch dafs sie irrig sind. Dies ist die echt skeptische Haltung des systematisch ausgebildeten Pyrrhonismus, die auch die Behauptung der Falschheit als Dogmatismus verwarf, und die selbst darüber hinaus, wie in der vorstehend angeführten Formel, auch die Behauptung des Nichtwissens noch als einen Überrest des Dogmatismus verwarf, und auch die Frage, ob man wisse oder nicht wisse, als eine offene behandelte. Daraus ergibt sich dann der zweite Punkt. Das richtige Verhalten ist, hinsichtlich jeder Frage ohne Meinung, ohne Hinneigung und Entscheidung, unerschütterlich zu sein, indem man sagt: die Sache ist nicht mehr, als sie nicht ist oder als sie ist und zugleich

nicht ist. Nach einem anderen Zeugnis (D. L. 76) kam auch die hierfür später gebräuchliche Formel: „Ich entscheide nichts" schon im „Python" vor. Daraus ergebe sich dann als drittes der Glückserfolg einer aus dieser Enthaltung von jeder Entscheidung (aphasía, sonst meist epoché, S. Emp. Hyp. I. 232) entspringenden unerschütterlichen Gemütshaltung (ataraxía; so auch D. L. 107).

Gewifs wird Timon aufser diesen prinzipiellen Festsetzungen auch schon die Regel des praktischen Verhaltens (Naturbedürfnis, Gesetz, Sitte, doch natürlich alles dreies ohne innere Stellungnahme) aufgestellt haben, wie ja unzweifelhaft schon Pyrrhon selbst tatsächlich dieser Regel folgte, ohne die es auf seinem Standpunkte keine Möglichkeit gab, auch nur zu existieren. Wenigstens wird ausdrücklich bezeugt (D. L. 105), dafs er im „Python" die Regel aufgestellt habe, sich vom Herkommen nicht zu entfernen, und in den „Bildern" und einer anderen Schrift eine bestimmte Weise, wie uns die Dinge erscheinen, zugegeben habe. Er will das Urteil: „Der Honig ist süfs" nicht zulassen, wohl aber: „Er erscheint süfs."

Zur streng skeptischen Theorie Timons gehören auch noch folgende Züge. Erstens, dafs er häufig das Zusammenwirken von Sinneswahrnehmung und Denken in der Hervorbringung unserer Überzeugungen mit dem Zusammentreffen zweier damals berüchtigter Betrüger, des Attagas und Numenius, verglichen habe, wobei wenigstens der zweite Name an das griechische Wort für Vernunft (nūs) anklingt. Zweitens, dafs er gegen seinen Zeitgenossen Arkesilaos († 241), der eine radikale Skepsis in die Akademie einführte, aber doch in gewissen Grenzen die Wahrscheinlichkeit gelten liefs, eine schroff ablehnende, höhnische Haltung beobachtete. So soll er ihm einst bei der Annäherung zugerufen haben: „Was hast du hier zu tun, wo wir Freie sind!", und ein andermal habe er auf die Frage des Arkesilaos, warum er aus Theben nach Athen zurückgekehrt sei, geantwortet: „Um euch auszulachen!" (D. L. 114 f.). Die auf Arkesilaos gemünzten Verse der „Sillen" (Fr. 16—18) sind in der Deutung unsicher. Dagegen hatte er nach dem Tode

desselben ihm eine eigene anerkennende Schrift: „Leichenschmaus des Arkesilaos“, gewidmet (ib. 115, Numen. b. Eus. 14, 6).

Von den Schülern Timons kann keiner eine besondere Bedeutung gehabt haben. Zwar suchte ein Teil der späteren Pyrrhoneer einen ununterbrochenen Fortbestand der Schule glauben zu machen (D. L. 165), doch ist dies nicht wahrscheinlich. Der Altpyrrhonismus geht mit seinem eigentlichen Begründer im wesentlichen auch wieder zu Ende. Er verschwindet für den zweiten Abschnitt unserer Periode völlig aus der Geschichte, und erst im dritten Abschnitt derselben wird von der wirksamen Erneuerung dieser Denkrichtung zu handeln sein.

IV. Die Gründung der stoischen Schule (ca. 300—264).

Die vierte der hier in Betracht kommenden Richtungen ist die Stoa. Über den Gründer derselben, Zeno von Kition, sind nur mangelhafte Nachrichten vorhanden. Da jedoch unter dessen Nachfolger Kleanthes die Schule bereits stark durch den Zusammenstofs mit den anderen Schulen beeinflufst wird, mufs versucht werden, zunächst das Gepräge, das sie durch ihren Stifter erhielt, soweit es die Nachrichten erlauben, darzustellen. Die stoische Schule nach Zeno gehört schon dem zweiten Abschnitt unserer Periode an.

Die Darstellung Zenos zerfällt in folgende Abschnitte: 1. Seine philosophische Entwicklung; 2. sein System; 3. sein Wirken als Begründer der Schule.

1. Zenos philosophische Entwicklung.

In Bezug auf die Zeitbestimmungen aus Zenos Leben bildet gegenüber anderen abweichenden Daten die von seinem Landsmann, Hausgenossen und Lieblingsschüler Persäus herrührende Angabe, er sei mit 22 Jahren nach Athen gekommen und mit 72 Jahren gestorben (D. L. VII. 28), einen

festen Punkt. Und da nun ferner die gröfste Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, dafs sein Tod um 264 fällt, so wäre er 336 geboren und 314 nach Athen gekommen. Seine Lehrzeit bis zur Eröffnung der eigenen Schule gibt der Geschichtschreiber der Stoa, Apollonius von Tyrus (um 50 vor Chr., D. L. VII. 4), auf 20 Jahre an. In diesem Falle hätte die Eröffnung der Schule erst 294 stattgefunden, doch mag diese Bemessung der Lehrzeit etwas zu hoch gegriffen sein, und es kann die Eröffnung der Schule, wenn auch nur mit Wahrscheinlichkeit, um 300 angesetzt werden.

Die Geschichte seiner philosophischen Entwicklung ist mehrfach mit einander widersprechenden legendenartigen Zügen ausgeschmückt. Wir halten uns stillschweigend an das überwiegend Wahrscheinliche, ohne doch bezeichnende Anekdoten ganz zu verschmähen.

Die Vaterstadt Zenos, die griechische Kolonie Kition auf Cypern, hatte in ihrer Bevölkerung einen erheblichen phönizischen Bestandteil. Zeno entstammte, da er häufig (z. B. Cic. Fin. IV. 56) als Phönizier bezeichnet wird, offenbar diesem semitischen Bevölkerungselement, doch fehlt jede Kunde, ob er rein phönizischen Blutes oder nur Halbbarbar war, und auch im ersteren Falle, in welchem Mafse bereits zur Zeit seiner Geburt eine geistige Assimilation durch das Griechentum stattgefunden hatte. Anscheinend fehlte es wenigstens seinem Vater, einem seefahrenden Kaufmann, nicht an Verständnis für die Überlegenheit der griechischen Kultur, die ja gerade in den Kinderjahren Zenos in der Zertrümmerung des persischen Kolosses mit den tönernen Füfsen vor aller Augen offenbar wurde. Dieser Vater soll (nach dem Geschichtschreiber Demetrios Magnes um 50 vor Chr. bei D. L. VII. 31) schon dem Knaben von seinen Geschäftsreisen nach Athen „viele der sokratischen Schriften" mitgebracht haben. Gemeint sind offenbar die Dialoge der Sokratiker, vielleicht auch der Kyniker, in denen Sokrates verherrlicht wurde. Jedenfalls fehlten darunter die Denkwürdigkeiten Xenophons nicht, die auch nach einem der erwähnten legendarischen Berichte, und zwar gerade durch diejenigen Züge, die Sokrates mit den Kynikern gemeinsam

hatte, auf den jungen Zeno Eindruck gemacht haben sollen (D. L. VII. 2 f.). Auch der gelehrte Rhetor Themistios (um 350 nach Chr.) erklärt es (Or. XXIII 2950) für eine allgemein bekannte Tatsache, dafs Zeno durch „die Apologie des Sokrates" (womit vielleicht Xenophons Denkwürdigkeiten gemeint sind) aus Phönizien in die athenische Säulenhalle geführt worden sei. Vielleicht war dieser Vater selbst schon ein Verehrer der Sokratik; vielleicht ist er eine für die damals unter den Barbaren des Ostens beginnende Ausbreitung der griechischen Bildung, für den beginnenden Hellenismus, typische Erscheinung.

Unzweifelhaft war durch diese Lektüre die Geistesrichtung des jungen Zeno schon einigermafsen bestimmt, als er sich, 22 Jahre alt, Studien halber nach Athen begab. Er schlofs sich an den Kyniker Krates, den bedeutendsten Schüler des Diogenes (geboren um 366), an, legte Bettlermantel und Ranzen um, liefs Haar und Bart wachsen, afs Lupinen und Linsen und trank Wasser.

Zeno war anscheinend wohlhabend. Nach einer jedenfalls boshaft übertreibenden Angabe (D. L. 13) soll er die kolossale Summe von 1000 Talenten (4½ Mill. Mark) mit nach Athen gebracht und dort auf riskante Unternehmungen zu hohem Zinsfufse ausgeliehen haben. Ist dies aber auch feindseliger Klatsch, so mag doch die kynische Lebenshaltung und die Verachtung der herrschenden Sitte, an die ihn sein Meister zu gewöhnen bemüht war, ihn sauer angekommen sein. Dies spiegelt sich in der schon bei Krates berichteten Anekdote von dem Linsentopfe, den Zeno unter seinem Mantel verbirgt und den Krates mit dem Stocke entzwei schlägt.

Einen völligen Bruch mit dem kynischen Prinzip selbst bedeutet dieser Anstofs an den plumpen, reklamehaften Äufserlichkeiten seiner Vertreter keineswegs. Jedenfalls hatte der Gedanke der Selbstgenugsamkeit des Weisen ihn dauernd gefangen genommen, wenn er demselben auch eine veränderte Wendung gab. Aber mehr noch! Er soll persönlich dauernd der kynischen Lebensführung ergeben geblieben sein (D. L. VI. 104). Die Zeugnisse über seine

aufserordentliche Frugalität noch im späteren Lebensalter werden später erwähnt werden. Nach einem allgemein angenommenen Satze der Stoiker galt der Kynismus für den „abgekürzten Weg der Tugend“ (D. L. VI. 104; VII. 121).

Insbesondere besitzen wir einige Nachrichten über eine Gruppe seiner Schriften, die dieser kynischen Sturm- und Drangperiode angehörten, die aber im Verzeichnis seiner für die Schule mafsgebenden Schriften (D. L. VII. 4) fehlen. Für die Gegner bildeten diese Schriften einen Angriffspunkt, für die Schule einen Stein des Anstofses. Man wollte namentlich die bekannteste derselben, den „Staat“, ihm absprechen, doch besitzen wir für die Echtheit das vollgültige Zeugnis seines Enkelschülers Chrysippos, des zweiten Gründers der Stoa (D. L. 34). Es wird ein Fall berichtet, dafs ein Stoiker, der im letzten vorchristlichen Jahrhundert Vorsteher der Bibliothek von Pergamon war, aus den dort aufbewahrten Exemplaren dieser Schriften die anstöfsigsten Stellen herausgeschnitten habe. Dies sei jedoch entdeckt worden; man habe die Schriften ergänzt, den Fanatiker der stoischen Lehrreinheit aber zur gerichtlichen Verantwortung gezogen (ib.).

Man sagte von der Schrift über den Staat, sie sei auf dem Schwanze des Hundes geschrieben (D. L. 4). Die wahrscheinlichste Deutung dieses Scherzwortes ist die, dafs er zur Zeit ihrer Abfassung zwar über den „Hund“, d. h. den Kynismus, schon einigermafsen hinweggekommen war, noch nicht aber über den Schwanz. Anscheinend bewegte sich das in dieser Schrift entworfene Staatsideal in der Tat noch in ähnlichen Gedankengängen, wie die des Antisthenes und Diogenes. Es war nämlich wohl auf der Voraussetzung aufgebaut, dafs alle Menschen Anhänger der kynischen Bedürfnislosigkeit geworden, um so den anschaulichen Beweis für die allgemeine Durchführbarkeit und Ersprieſslichkeit dieses Prinzips zu führen. Der Grundcharakter dieses Idealstaats ist die ideale Anarchie. Sind alle Menschen durch die kynische Illusionsfreiheit (atyphia) vom Wahne der erträumten Bedürfnisse und Güter befreit, so bedarf

es nicht mehr der engen Stadtstaaten mit ihren Rechten und Gesetzen. Alle Menschen betrachten sich als Volksgenossen und Mitbürger. Wie eine friedliche Herde leben sie alle unter dem gleichen Gesetze der Freiheit von Scheinbedürfnissen, das sie in sich tragen (Pearson, The Fragments of Zeno and Cleanthes, London 1891, Fr. 162). Der Idealstaat des jungen Zeno war, wie der des Diogenes, ein Weltstaat. Auf diesen idealen Anarchismus deutet auch das Wort aus dem „Staate" hin, dafs der Eros, der Zug der freien Neigung von Mensch zu Mensch, ein Gott sei, der viel zum Gedeihen des Staates helfe (Pears. 163). Und noch ein direkteres Zeugnis für das innere Gesetz, das hier allein herrscht, würden wir haben, wenn das Fragment Pears. 165, nach dem die Städte nicht mit Weihgeschenken, sondern mit den Tugenden der Bürger geschmückt sein sollen, dem „Staat" entnommen wäre. Gleich im Anfange dieses „Staats" stand die echt kynische Erklärung, dafs wissenschaftliche Kenntnisse nutzlos seien (D. L. VII. 32). Für den anarchistischen Charakter zeugt das Fallen der Tempel — diese sind der Gottheit unwürdig (Plut. rep. Sto. 6; Orig. c. Cels. I. 1, 5) — und der Gerichtshöfe, wahrscheinlich weil es keine anderen Gesetze gibt, als das innere in der Brust eines Jeden. Es gibt auch keine Ehe, sondern zwanglose Geschlechtsgemeinschaft. Die Form, in der uns diese Notiz erhalten ist („jeder Beliebige mit jeder Beliebigen"), zeigt nur den feindselig denunziatorischen Charakter dieser Berichte. Die gleiche Kleidung für beide Geschlechter ohne Rücksichtnahme auf schamhafte Verhüllung scheint auf die allgemeine Annahme der kynischen Tracht hinzuweisen. Geld gibt es nicht; man bedarf seiner weder zum Handel noch für Reisen, offenbar weil beides nicht stattfindet. Warum es auch keine Gymnasien geben soll, ist schwer zu sagen (D. L. VII. 33; 131). Ausdrücklich wird auch an ersterer Stelle bezeugt, dafs im Musterstaate ausschliefslich die „Guten", d. h. die im kynischen Sinne Tugendhaften, untereinander sämtlich nicht nur als Mitbürger, sondern auch als Freunde und Verwandte gelten und dafs sie Freie sind.

Diese letzten Spezialzüge des Musterstaats sind von einem sonst unbekannten Skeptiker, Cassius, zusammengetragen. In welch boshafter Weise hier diese Jugendsünde Zenos in der Polemik gegen das stoische System ausgenutzt wurde, dafür bietet ein charakteristisches Beispiel die an den zuletzt angeführten Satz angeknüpfte Folgerung: „Somit sind für die Stoiker (!) die Eltern und die Kinder Feinde (!), weil sie nicht Weise (das stoische Schlagwort boshaft substituiert!) sind.“ Es ist genau dasselbe Spiel, das schon gegen Sokrates der nachträgliche Ankläger desselben, der Rhetor Polykrates, geübt hatte. Hatte ja auch dieser z. B. aus der von Sokrates häufig erörterten Ähnlichkeit des Unweisen mit dem Wahnsinnigen die Konsequenz gezogen, dafs der den Vater an Einsicht übertreffende Sohn den Vater fesseln dürfe! Wir werden gleich noch weitere Beispiele finden, dafs gerade die Skeptiker sich dieser unwahrhaftigen Kampfesweise gegen die Stoa bedienten. Bei Zeno kommt noch hinzu, dafs es sich um später von ihm völlig aufgegebene Theorien handelte, denn in seinen späteren Jahren huldigte er anscheinend dem aufgeklärten Despotismus. Ein paar andere aus dem „Staate“ erhaltene Züge beweisen, dafs Zeno darin neben der Lebensführung in der idealen Anarchie auch das Verhalten des kynischen Weisen unter der zur Zeit bestehenden Gesellschaftsform in Betracht gezogen hatte. „Der Weise wird heiraten und Kinder zeugen“ (D. L. VII. 121). Darin liegt kein Widerspruch gegen die für den Idealstaat proklamierte Ungebundenheit, sondern nur die Stellungnahme zu einer für den gegebenen Gesellschaftszustand auch in der Folge noch viel umstrittenen Frage. Und ferner: „Der Weise wird Knaben lieben, die durch ihre Schönheit ihre Anlage zur Tugend an den Tag legen“ (D. L. VII. 129; vergl. Cic. Fin. III. 68). Hier haben wir genau den rein pädagogischen Eros des Sokrates (Mem. IV. 1), nur mit der überaus charakteristischen Modifikation, dafs Sokrates das ihn Anziehende ausdrücklich auf seelische Anlagen einschränkt, während Zeno, offenbar unter Anwendung einer

physiognomischen Ansicht, den schönen Körper als Erkennungsgrund der schönen Seele voraussetzt (D. L. 173).

Noch sehr viel schlimmere Dinge aber hatten die Gegner, und unter ihnen auch wieder vornehmlich die Skeptiker, aus den beiden anderen Jugendarbeiten Zenos, den „Diatriben“ und der „Theorie der Liebe“, herausgelesen. In den „Diatriben“ (schon der Name weist auf den kynischen Charakter hin; die Diatribe ist die bei den Kynikern übliche predigtartige Rede) sollte er den ungebundenen Geschlechtsverkehr auch mit Knaben, sowie die Onanie in den ausdrücklichsten Worten gutgeheifsen haben (S. Emp. Hyp. III. 200, 206, 245; Dogm. V. 190; D. L. 34). Unzweifelhaft gehören diesen Schriften auch die Ausführungen an, nach denen die geschlechtliche Berührung durchaus keinen anderen Charakter habe wie jede andere leibliche Berührung, und daher auch mit der eigenen Mutter oder Tochter völlig unverfänglich sei (S. Emp. Hyp. III. 205, 246; Dogm. V. 246; Orig. c. Cels. IV. 45). Derartige Erörterungen waren nun für kleingeistige und gehässige Gegner ein willkommener Anlafs zu Verunglimpfungen. In welchem Sinne und Zusammenhange aber diese Dinge tatsächlich von Zeno erörtert wurden, das zeigt aufs deutlichste der Ausdruck des Origenes (an der zuletzt angeführten Stelle), dafs in den Ausführungen der Stoiker (auch Chrysipp ist grofs in derartigen Subtilitäten) solche Handlungen, rein in abstracto genommen, ethisch gleichgültig seien. Dies will offenbar besagen: wenn man die äufsere Handlung einer körperlichen Berührung aller derjenigen Nebenumstände entkleidet, auf denen ihr Verhältnis zur sittlichen Vorschrift beruht, nur nach ihrer Äufserlichkeit in Betracht zieht, so sei sie sittlich gleichgültig. Eine gewisse Bestätigung erhielten dann solche Tüfteleien weiter noch durch den Fall, dafs Vater und Tochter die einzig überlebenden Menschen seien, es sich also um die Fortdauer des Menschengeschlechts handle (Orig. a. a. O.). Wir sehen hier ganz die nicht eben geschmackvolle Weise der Kyniker, die übrigens in weitgehendem Mafse auch bei den Stoikern noch fortdauert, überall aus dem durch die Sitte Geheiligten

durch einen Abstraktionsprozefs das Naturgemäfse heraus zu präparieren. In diesem Sinne hatte schon Diogenes seine Tendenztragödien, einen Ödipus, einen Thyestes, eine Medea, verfafst; in diesem Sinne wurde auch noch von Chrysipp und anderen Stoikern die Frage des Verzehrens menschlicher Leichname gelöst.

Im übrigen ist über Inhalt und Zweck dieser beiden Schriften nichts bekannt. Hinsichtlich der Theorie des Eros darf gewifs vermutet werden, dafs dabei der Erziehungsgedanke des Sokrates durchaus mafsgebend war. Jedenfalls aber bildeten auch diese beiden Schriften eine Fundgrube für gehässig verwendbare Stellen (D. L. 34).

Aufser diesen kynischen Besonderheiten, die teilweise dauernd in das stoische Denken hineinspielen, hat aber Zeno jedenfalls aus seiner kynischen Phase zwei grofse leitende Prinzipien seines künftigen Denkens übernommen, die Eudaimonie als ausschliefslichen Zweck der gesamten Denkarbeit und den ethischen Intellektualismus, d. h. die Überzeugung, dafs die Lebensführung ausschliefslich durch Vernunfttätigkeit zu regeln sei.

Im übrigen aber ist ihm offenbar mit der Zeit der Kynismus zu enge und zu unwissenschaftlich, zu dogmatisch geworden. Nach zwei Seiten sucht er Erweiterung und Vertiefung, nach der erkenntnistheoretischen Seite im allgemeinen und hinsichtlich der Frage nach einem wissenschaftlichen Prinzip der Wertbestimmung. In ersterer Beziehung erörterten die Megariker, ein Diodoros Kronos, Alexinus und vornehmlich Stilpon, die Wirklichkeit der Erscheinungswelt in negativ kritischem Sinne. Die Kyniker hatten seit Diogenes die von Antisthenes noch gepflegten erkenntnistheoretischen Fragen ganz fallen gelassen. Aber solche Scherze, wie der des Diogenes, der die Frage nach der Realität der Bewegung durch Auf- und Abgehen löste, konnten einem wissenschaftlich veranlagten Kopfe, wie Zeno war (D. L. 15, 25), nicht genügen. In höchst charakteristischer Weise wird diese Sachlage durch die bereits angeführte Anekdote veranschaulicht, dafs Krates den zu Stilpon übergehenden Zeno am Kleide zu sich zurück-

ziehen will, worauf Stilpon bemerkt, die richtige Handhabe des Philosophen seien die Ohren; man ziehe ihn zu sich, indem man ihn überzeuge (D. L. 24).

Die andere Frage, die nach einer wissenschaftlichen Ableitung der Lebenswerte, war, wie wir gesehen haben, schon vor Platos Tode durch Eudoxos und sodann durch Speusippos, Xenokrates und Polemon, sowie durch Aristoteles und Theophrast ernstlich behandelt worden.

So finden wir denn zunächst Zeno als eifrigen Schüler des Diodoros Kronos, der gegen 307 gestorben ist, und des Stilpon, der bis gegen 300 gelebt hat. Er wird sich mit dem ganzen Apparat der auf Herabsetzung der Erscheinung zum blofsen Scheine abzielenden Argumente und eristischen Kunststücke der Megariker auseinandergesetzt haben und gewann als Resultat die derb realistische Erkenntnislehre, die wir als ersten Hauptteil seines Systems kennen lernen werden.

In Bezug auf die zweite Frage wendet er sich dem Akademiker Polemon (314--270) zu. Dafs er bei der Hinwendung zu diesem schon ein gereifterer Denker war, wird mehrfach bezeugt (D. L. 25; Cic. Fin. IV. 45, 61; Acad. I. 34). Es wird ihm als ein Beweis der Freiheit von Hochmut und Dünkel ausgelegt, dafs er sich zu den Füfsen dieses Lehrers setzte. Und andererseits mufs er sich von Polemon den Vorwurf gefallen lassen, dafs er ihm heimlich seine Lehrsätze entwende. Wir dürfen ihn uns also wohl als angehenden Dreifsiger denken, als er sich Polemon zuwandte. Polemon leitet die Lebensgüter aus dem Naturbedürfnis ab. Von Polemon hat offenbar Zeno das Lehrstück übernommen, das als fester Bestand in das stoische System übergegangen ist (D. L. 85 f.), dafs, wie schon beim Tiere, so auch beim Menschen der Naturtrieb (hormé) das bestimmende Prinzip des Verhaltens sei und sein müsse, dafs dieser Drang aber nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung und auf die Befriedigung der Naturbedürfnisse selbst und an sich gerichtet sei. Die Lust sei nicht der

erstrebte Zweck, sondern nur die unbeabsichtigte Begleiterscheinung der eingetretenen Befriedigung (D. L. 85).

Aber Zeno bleibt bei der vielgestaltigen Güterlehre Polemons nicht stehen. Es war ihm wohl anstöfsig, dafs dabei die Glückseligkeit wenigstens teilweise von Dingen abhängig wird, die vom Schicksal abhängen und nicht in der Gewalt des Menschen sind. Er schränkte daher das Naturbedürfnis auf die Betätigung der spezifisch menschlichen Anlage, der Vernunft, in der Leitung des Lebens ein, wenigstens in dem Sinne, dafs diese Vernunftbetätigung in der Lebensführung das einzige wirkliche Gut sei (Fin. II. 34, III. 31). Hier läfst sich der Übergang von Polemon zum spezifisch Stoischen mit Händen greifen. Ein Widerspruch in den Quellen über diesen Zentralpunkt der Lehre Zenos ist nur scheinbar. Nach dem einen Bericht nämlich (D. L. 87) hätte er in seiner Schrift „Über die Menschennatur“ gelehrt, das Lebensziel bestehe in der Übereinstimmung der Lebensführung mit der Natur (das heifst doch wohl mit der Vernunftanlage der Menschennatur). Diese Übereinstimmung werde aber erreicht durch Tugend. Nach dem anderen Bericht (Stob. Ecl. II. 7) habe er das Lebensziel in die Übereinstimmung der Lebensführung schlechthin, ohne Zusatz, in ihre Übereinstimmung mit sich selbst im Gegensatze gegen das Widerspruchsvolle und Widerstreitende der Begehrungen gesetzt. Es ist deutlich, dafs dies Prinzip der praktischen Widerspruchsfreiheit mit dem Prinzip der Vernunftgemäfsheit der Lebensführung identisch, nur ein anderer bestimmterer Ausdruck für dieselbe ist. Durch diese einfache Erwägung verschwindet der scheinbare Widerspruch der beiden Berichte. Beide Formeln fordern ein Handeln lediglich nach der spezifischen Anlage der Menschennatur, der Vernunftanlage. Das Prinzip Polemons ist so vereinheitlicht und die Glückseligkeit von den Launen des Geschickes unabhängig gemacht.

Dagegen kann es wirklich in Zweifel gezogen werden, ob Zeno auch schon den weiteren Schritt über Polemon hinaus getan hat, dieser eudämonistischen Ethik einen metaphysischen Hintergrund zu geben, d. h. die Über-

einstimmung des Handelns mit der Vernunft über die Menschennatur hinaus auch schon auf die Allnatur auszudehnen.

Die Vorfrage für die Entscheidung dieser Frage ist, ob schon er den Anschlufs an Heraklit, den ursprünglichen Vertreter dieses Standpunktes, vollzogen hat. Dafs dieser Anschlufs an Heraklit bei Kleanthes, dem Nachfolger Zenos, vorliegt, steht unzweifelhaft fest. Wenn auch bei Zeno, so würde das eine neue, dritte Entwicklungsphase seiner Ethik darstellen.

Die äufseren Zeugnisse für die Zuwendung Zenos zu Heraklit sind wenig zulänglich. Der sonst nicht sehr zuverlässige Chronist der stoischen Schule, Apollonius von Tyrus, berichtet, Zeno habe das Orakel befragt, was er tun müsse, um zur besten Lebensführung zu gelangen, und den Bescheid erhalten: in Lebensgemeinschaft treten mit den Toten (nach anderer Erklärung Farbe annehmen von den Toten). Zeno habe diesen Spruch auf das Studium der Alten gedeutet (D. L. 2). Es liegt nun kein Grund vor, diese Erzählung, wie vielfach geschieht, deshalb für eine Legende zu erklären, weil das Orakel eine Rolle spielt. Es ist durchaus nicht unglaublich, dafs ein Mann seiner Art, noch in der Entwicklung begriffen und mit noch nicht feststehenden Überzeugungen über die jenseitigen Dinge, bei innerer Beunruhigung, in einer Krise seines inneren Lebens, zum Orakel seine Zuflucht genommen haben sollte. Hatte ja doch auch Sokrates, Zenos Vorbild, auf vermeintliche Götterweisungen grofse Stücke gehalten. Völlig unbegreiflich bleibt es freilich, wie das Orakel dazu kommen konnte, einen Philosophen über den Gang seiner Studien zu beraten und ihm überdies einen so seltsamen Spruch zu erteilen. Jedenfalls kommt in diesem ganzen Bericht darüber nichts vor, dafs er sich gerade zu Heraklit gewandt habe. Ein direktes Zeugnis für Zeno als Zögling Heraklits findet sich nur bei dem Platoniker des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, Numenius (Eus. praep. ev. XIV. 5).

Es ist aber aus inneren Gründen im höchsten Grade wahrscheinlich, dafs die für das stoische System so

charakteristische Zuwendung zu Heraklits Lehre vom vernünftigen Feuer als Weltprinzip und als Prinzip des Handelns schon dem Stifter der Schule angehört. Es werden sich bei der Darstellung der Lehre Zenos die entscheidenden Data dafür ergeben.

Ist aber dies der Fall, so ist er auch bei der Übereinstimmung mit der Natur, d. h. der Vernunft, nicht bei der Menschennatur stehen geblieben, sondern hat dieselbe auf die Allvernunft ausgedehnt. Wenn daher erst von Kleanthes berichtet wird, er habe diese Übereinstimmung auf die Allvernunft (und zwar ausschliefslich auf diese) bezogen, und Chrysippos sodann sowohl auf die Allvernunft als auch auf die in der menschlichen Natur sich offenbarende Vernunft (D. L. VII. 89), so dürfen die darin angedeuteten Unterschiede vielleicht so gedeutet werden, dafs Zeno überwiegend die Vernunft in der Menschennatur, Kleanthes überwiegend die Allvernunft betonte und erst Chrysipp beide gleichmäfsig zur Geltung kommen liefs.

Wir haben so, wenn auch, entsprechend der dürftigen Natur der Quellen, nur in groben Umrissen, ein Bild der philosophischen Entwicklung Zenos gewonnen. Dieselbe geht in Bezug auf das Prinzip der Lebensführung von der abstrakten Freiheitslehre der Kyniker zur anthropologischen Begründung in der Akademie und von da zur metaphysischen Begründung durch Heraklit. Er gewinnt so zugleich zur Ethik eine „Physik", und da ihn zugleich auch das Problem der erkenntnistheoretischen Grundlage beschäftigt hatte, so geht daraus als dritter Teil des Systems eine Erkenntnislehre oder „Logik" hervor. Es wird bezeugt, dafs schon Zeno selbst diese Dreiteilung des Systems und zwar in der Reihenfolge Logik, Physik, Ethik gehabt hat (D. L. VII. 39, 41).

Die Zahl seiner Schriften, in denen diese endgültige Phase seines Denkens zum Ausdruck kam und die daher im Gegensatz gegen die früher genannten in der Schule als klassisch galten, ist nur eine mäfsige (D. L. 4, 39, 134). Es darf angenommen werden, dafs Zeno, als er, etwa um

300 vor Chr., in der bunten, d. h. mit Gemälden geschmückten Halle (Stoa poikílē) seine Lehrtätigkeit begann, in allem Wesentlichen mit sich auf dem Reinen war. Es ist daher hier am Platze, die Grundzüge seines Systems vorzuführen und erst dann die Nachrichten über sein weiteres Leben folgen zu lassen.

2. Zenos System.

Wir finden bei Diogenes Laertius am Anfange des Abschnitts über die stoische Ethik (VII, 84) die Bemerkung, dafs die Darstellung der ethischen Lehren bei Zeno und Kleanthes, als den älteren, noch eine einfachere und weniger komplizierte gewesen sei. Es ist gewifs berechtigt, diese Bemerkung auch auf die beiden übrigen Teile des Systems auszudehnen. Die Überwucherung mit allerlei Nebenwerk, die gerade für die Stoa besonders charakteristisch ist, fällt hier noch weg, und der strenge Zusammenhang der Lehren, nach dem die Ethik auf der Physik und diese auf der Erkenntnislehre ruht, fällt deutlicher in die Augen.

Logik. Die Logik der späteren Stoiker war ein weitschichtiger Bau, eine Menge von Fachwerken umfassend und alles, was sich auf das Denken, die Sprache, Grammatik und Literatur bezog, in sich einschliefsend. Der Name Logik bedeutete sowohl Lehre vom Denken, wie Lehre von der Sprache. Bei Zeno handelt es sich, obwohl auch einige seiner Schriften sich mit Sprache und Literatur befafsten, hauptsächlich um das Erkenntnisproblem. Es ist sogar zweifelhaft, ob er überhaupt schon den Ausdruck Logik gebraucht hat.

Die Erkenntnislehre Zenos ist in wesentlichen Punkten abhängig von seiner „Physik“, und es zeigt sich schon hier die Richtigkeit der Bemerkung einiger Stoiker, dafs von den drei Teilen des Systems eigentlich keiner unbedingt vorangehen könne, sondern dafs sie unlösbar verknüpft seien (D. L. 40). Eine sehr klare, anscheinend korrekte und fast vollständige Darstellung der Erkenntnislehre Zenos findet sich nach Antiochus von Askalon in Ciceros Academica (I. 40 ff.). Wir können diese Darstellung unter Beifügung

einiger bestätigender Parallelstellen im nachstehenden zu Grunde legen.

Dafs unsere Sinnesempfindungen (phantasíai) durch die Dinge der Aufsenwelt verursacht werden, wurde damals im Prinzip von niemandem in Zweifel gezogen. Aber die Sinne sind unzuverlässig und trügerisch; dafs sie täuschen, ist in vielen Fällen offenkundig. Es galt daher, eine haltbare Theorie über die Verwendbarkeit der Sinne als Erkenntnismittel aufzustellen. Dies tut Zeno. Sein Versuch, der uns kindlich und fast absurd vorkommt, ist für seine Zeit neu, originell und verdienstlich. Die ganze weitere erkenntnistheoretische Diskussion knüpft sich an ihn an. Er besteht im folgenden:

Die Empfindungen sind im buchstäblichen Sinne durch die Dinge bewirkte Eindrücke in der Seele (S. Emp. Dogm. I. 228, 236). Schon diese Annahme beruht auf der metaphysischen Voraussetzung, dafs alles Wirkliche, also im vorliegenden Falle sowohl die Seele, als die von den Dingen ausgehenden Wirkungen, von körperlichem Charakter ist. Diese Eindrücke sind aber nicht in allen Fällen richtig und zuverlässig, sondern nur dann, wenn sie einen höheren Grad von Schärfe und Deutlichkeit besitzen (Cic. N. D. I. 70; S. Emp. Dogm. II. 355). Die Seele hat sich daher ihnen gegenüber prüfend zu verhalten und ihnen nur dann ihre Zustimmung zu erteilen, wenn sie den vorstehenden Anforderungen entsprechen. In diesem Falle findet ein aktives Ergreifen (katálepsis) des in der Seele vorhandenen Eindrucks durch die Seele statt. Die so beschaffene Sinnesempfindung heifst eine zu ergreifende, d. h. eine solche, die die Seele berechtigt ist, als eine richtige sich anzueignen (phantasia kataleptiké).

Zeno gibt nun zu, dafs nicht alles, was an den Dingen ist, von den Sinnen aufgefafst wird (Acad. I. 31). Und ferner ist auch die „ergriffene“ Empfindung noch keineswegs ein Wissen; sie steht zwischen Wissen und blofsem Meinen in der Mitte. Erst dann kann die Vorstellung als ein Wissen gelten, wenn sie auch durch Vernunftgründe nicht

erschüttert werden kann (Stob. Ecl. II. 129; S. Emp. Dogm. I. 150 ff.; D. L. VII. 47). Hier stofsen wir, wie es scheint, wieder auf eine metaphysische Voraussetzung. Die vernünftige Seele ist Ausflufs der Allvernunft und als solcher von unmittelbarer Erkenntnisfähigkeit. Hierher gehört wohl die Angabe (D. L. VII. 54), dafs nach einem Bericht des Posidonius die „älteren Stoiker" die „richtige Vernunft" zur entscheidenden Erkenntnisnorm (kritérion) gemacht hätten. Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als habe Zeno die Vernunft als universelles, einziges und ausschliefsliches Kriterion eingesetzt. Es ist sogar zweifelhaft, ob er das Wort Kriterion, wenigstens als technischen Begriff, schon gebraucht hat. Er setzt nur eine bei der Bildung der Einzelvorstellungen mitwirkende rationale Oberinstanz ein. Ist dann mit Beobachtung aller dieser Vorsichtsmafsregeln die Einzelvorstellung gebildet, so darf ihr Zustimmung (synkatáthesis) gewährt werden.

Es gibt also für diese „Zustimmung" einen doppelten Grund, einesteils die Prüfung der Sinnesvorstellung selbst auf ihre Schärfe und Genauigkeit, anderenteils die Prüfung durch die Vernunft auf ihre Glaubwürdigkeit im allgemeinen. Über das letztere Verfahren erhalten wir allerdings keine genaueren Angaben. Einfacher ist folgende Darstellung (Acad. II. 145). Zeno pflegte den Sinneseindruck durch die flach ausgestreckte Hand, die „Zustimmung" durch die halb zur Faust gekrümmte Hand, die „Ergreifung" durch die Faust. das Wissen, das jedoch nur dem (idealen) Weisen zukomme, durch die beiden aneinandergeprefsten Fäuste zu veranschaulichen. Dieser Weise (den es tatsächlich gar nicht gibt) wird vermöge seines unbedingt richtigen und untrüglichen Verhaltens bei der Sinneswahrnehmung niemals blofs meinen, sondern immer wissen (Acad. II. 77 ff.).

Mit diesem Erkenntnismaterial arbeitet sodann das logische Denken weiter (Acad. I. 42). Selbstverständlich kann hierbei von Ideen als immateriellen Substanzen im Sinne Platos nicht die Rede sein (Stob. Ecl. I. 136). Alles geht körperlich zu, auch das Denken. Als Erkenntnismittel hat übrigens auch schon Zeno in gewissen Grenzen den

Schlufs vom Vorhandensein der Ursache auf das Eintreten der Wirkung bezeichnet (Stob. Ecl. I. 13).

Physik. Es gibt einen unendlichen Raum (Pears. Fr. 69 f). Derselbe ist aber kein Wirkliches. Ein Wirkliches ist nur, was wirken oder leiden kann. Alles Wirkliche ist körperlich (Pears. 34). Es gibt zwei Arten des Wirklichen, die tote, rein passive Urmaterie, und den wirkenden, beweglichen und bewegenden, vernunftbegabten Feuer- oder Ätherstoff. Dieser wird, da von ihm alles Geschehen in der Welt ausgeht, in stufenweiser Steigerung als Weltgesetz (heimarménē), Weltvernunft (lógos) und — noch bestimmter hinsichtlich des Zweckvollen seines Wirkens — als Vorsehung (prónoia) bezeichnet. Die Vorsehung ist jedoch nicht eine nach menschlicher Weise fortwährend in die Weltereignisse eingreifende Weltregierung, sondern ein bis ins einzelnste im voraus entworfener Weltplan, der, weil vernünftig, nur so und nicht anders sein kann, wie er ist, ein vernünftiges Naturgesetz. Dieser vernünftige Feuerstoff ist das eigentlich Göttliche. Und da Zeno ein unbewufstes Vernünftiges nicht kennt, mufs dieser Feuerstoff zugleich als bewufste Vernunft gedacht werden (Pears. 59 f., 63). Das Körperliche ist zugleich an sich selbst und seinem ganzen Wesen und Umfange nach das Geistige. Es hat geistige Eigenschaften und Fähigkeiten — der echte alte Hylopsychismus. Der Weltgrund ist Materie und Geist in einem, ein materieller Geist oder eine zugleich geistige Materie. Ein anderes Geistiges gibt es nicht. Als „künstlerisch bildendes Feuer" ist das Göttliche zugleich vom elementaren Feuer verschieden (P. 46, 71). Für die Beseeltheit der Welt hatte er eine Reihe von Beweisen aufgestellt (Cic. N. D. II. 23 f. S. Emp. Dogm. III. 101 ff.).

Beide Urstoffe sind der Masse nach begrenzt, denn nichts Körperliches (Wirkliches) kann unendlich sein (P. 50).

In der Welt ist die tote Urmaterie vom lebendigen Feuerstoff durchdrungen, wie der Honig die Waben durchdringt (P. 38). Aber dies ist doch nur ein unzutreffendes Bild, denn in Wirklichkeit ist die Durchdringung nicht eine

solche, dafs etwa leere Zwischenräume oder Poren der Materie vom Feuerstoff erfüllt wären. Zeno behauptet die Durchdringung in dem ungeheuerlichen Sinne eines Zugleichvorhandenseins beider Stoffe an jedem einzelnen Punkte der Mischung. Dies ist die berühmte „Alldurchdringung“ (krásis di' hólōn). P. 53. In diesem Sinne der Allgegenwart des göttlichen Urfeuers konnte er die gesamte Welt geradezu als „Wesenheit Gottes“ bezeichnen (D. L. 148), obwohl er andernteils auch wieder den toten Stoff als „Wesenheit“ bezeichnete (ib. 150). Auf die Lehre von der „Alldurchdringung“ wurde er offenbar durch den Grundgedanken geführt, der auch nachher dauernd die „Physik“ der Stoiker beherrschte, dafs alles Wirkliche, also auch die Eigenschaften und Kräfte der Dinge, körperlich sein müsse. Und da die Durchdringung der Materie durch das Göttliche auch mit der Durchdringung einer auch auf der weiblichen Seite angenommenen Flüssigkeit bei der Zeugung (P. 107) durch den männlichen Samen verglichen wird (P. 51), so heifst das Göttliche in der Welt auch die „samenartige Vernunft“ (logos spermatikós, P. 52). Ob die Mehrzahl (logoi spermatikoí) für die einzelnen durch die Materie verbreiteten Vernunftelemente schon von Zeno gebraucht worden ist, läfst sich nicht entscheiden (P. 46). Innerhalb der Welt gibt es kein Leeres (P. 69).

Durch diese Verbindung der beiden Urstoffe entstehen nun zunächst die vier Elemente, die nach dem Mafse des in ihnen vorhandenen Feuerstoffs eine Stufenfolge bilden, aber nicht konstant sind, sondern in mannigfacher Weise ineinander übergehen (P. 52). Der göttliche Feuerstoff ist in seiner Reinheit erhalten in der die Welt umgebenden Feuersphäre, dem Himmel (P. 65). Die in dieser Feuersphäre sich bewegenden Himmelskörper sind ebenfalls feurig und daher ebenfalls bewufst vernünftig (P. 71). Die Elemente als Ganzes bilden, unbeschadet der überall vorkommenden Vermischungen und Übergänge im einzelnen, eine Stufenfolge vom Umkreise zum Mittelpunkte der Welt, der Erde (P. 67).

In dieser ursprünglichen Doppelheit des Körperlichen

liegt eine Abweichung von Heraklit. Bei diesem ist alles Seiende seinem Grundwesen nach zugleich Feuer und Seele, bei Zeno nur das eine der beiden Prinzipien des Seienden. Eine andere bedeutsame Abweichung von Heraklit besteht darin, dafs die Lehre vom Flufs und vom beständigen Umschlagen der Stoffe in ihr Gegenteil fallen gelassen wurde. Daher sind auch die Himmelskörper bei ihm nicht flüchtige, sich täglich erneuernde Erscheinungen, sondern von dauerndem Bestande. Die Doppelheit der Substanz hat er vielleicht von Xenokrates übernommen (D. 304).

Das aktive göttliche Lebensprinzip heifst auch Natur (Physis) (P. 46). In diesem Falle ist dies Wort im weitesten Sinne gebraucht. Es findet sich aber auch noch in weit engerem Sinne als eine der Stufen einer aufsteigenden Stufenfolge, in der der göttliche Feuerstoff sich in den Hauptarten der Naturkörper mit zunehmender Kraft offenbart. Das Göttliche ist in den unbeseelten Dingen blofser Zustand oder Zusammenhalt (héxis), in den Pflanzen ist es „Physis“, was also in dieser Einschränkung das Prinzip der Ernährung und des Wachstums bedeutet; in den Tieren ist es Seele, im Menschen Vernunft oder „das Herrschende“ (hegemónikón) (P. 43; S. Emp. Dogm. III. 86).

Selbstverständlich sind im je Höheren die je niederen Stufen mitvertreten. So im Menschen das Prinzip des Zusammenhalts, das der Ernährung und die tierische Seele. So erklärt es sich wohl, dafs schon Zeno die menschliche Seele als achtteilig bezeichnete. Sie besteht aus den fünf Sinnen, dem Stimmvermögen, dem Zeugungsvermögen und dem Vernunftprinzip (P. 93). Natürlich kommt von diesen acht Teilen nur der letzte dem Menschen ausschliefslich zu. Er hat seinen Zentralsitz im Herzen, durchdringt aber, wie die Seele überhaupt, den ganzen Organismus.

Auf dieser Verwandtschaft mit dem Tierischen beruht denn auch die schon erwähnte, von den Akademikern übernommene Lehre vom Naturtrieb. Dafs diese Lehre schon Zeno angehört, dafür bürgt aufser seinem Entwicklungsgange auch die Tatsache, dafs er eine Schrift „Über den Naturtrieb oder die Menschennatur“ verfafst hatte (D. L. 4, 87).

Dieser Naturtrieb ist dem Menschen mit den Tieren gemein und geht in letzter Linie auf Selbsterhaltung; er erstrebt daher alles das, was zum Bestehen und Gedeihen der animalischen Natur erforderlich ist.

Wenn im Menschen einer dieser Triebe sich zu einer krankhaften, der Vernunftnatur des Menschen widerstreitenden Stärke erhebt, ist er ein Affekt (páthos). Der Affekt ist „die unvernünftige und naturwidrige Bewegung der Seele, der übermäfsige Naturtrieb“ (P. 135 ff.). Die Affekte sind ihrem Grundwesen nach falsche Urteile über Wert und Bedeutung der Dinge für uns, also eigentlich nur Schwächezustände der Vernunftseele, doch rechnete Zeno auch die diese falschen Urteile begleitenden inneren Beunruhigungen mit zu den Affekten (P. 139). Er hatte eine eigene Schrift „Über die Affekte“ geschrieben und in dieser vier Hauptgattungen derselben angenommen: Unlust, Furcht, Begierde, Lust. Diese Vierteilung entspringt (Cic. Tusc. IV. 11) dadurch, dafs je zwei entgegengesetzte Zustände auf die Gegenwart und auf die Zukunft bezogen werden. Lust und Unlust beziehen sich auf Gegenwärtiges, Furcht und Begierde auf Zukünftiges. Die Begierde ist also im Sinne Zenos eine gesteigerte Hoffnung. Welche Unterarten Zeno unter diesen Hauptgruppen angenommen hat, ist zweifelhaft, da die Aufzählung D. L. VII. 111—116 nicht ausdrücklich auf ihn zurückgeführt wird.

Zeno soll nach einem zweifelhaften Zeugnis (P. 97) den Seelen der Guten und der Bösen ein entgegengesetztes Los nach dem Tode zugeschrieben haben. Jedenfalls hat er wohl die Annahme einer individuellen Fortdauer der Vernunftseele nach der Trennung vom Körper bis zum Weltuntergange gelehrt, obwohl ein bestimmtes Zeugnis dafür nur für Kleanthes vorhanden ist. Eine Bedeutung für die Glückseligkeitsfrage oder einen bestimmenden Einflufs auf das Handeln aber hat dieser eingeschränkte Jenseitsglaube bei der Altstoa nicht im geringsten. Schlechthin unvergänglich ist nur die allgemeine Seele des All, die Gottheit, der Feuerstoff, ebenso wie andererseits die Urmaterie (D. L. VII. 156 f.).

Das All als Ganzes, die eine Welt, die es nur gibt, unsere von der himmlischen Feuersphäre umschlossene Welt mit der Erde im Mittelpunkte ist, weil in allen ihren Teilen bis ins kleinste von dem göttlichen Feuerstoff durchwaltet, ein beseeltes, ein lebendes Wesen im strengen Sinne (P. 62). Und zwar ist es ein Vernunftwesen, in dem die göttliche Vorsehung als vollkommene Zwecktätigkeit waltet. Es ist nicht bekannt, inwieweit schon Zeno diesen Zweckgedanken im einzelnen durchgeführt hat. Es konnte aber dem göttlichen Zweckwirken füglich kein anderer Zweck beigelegt werden, als der Bestand der Welt und das Gedeihen und Wohlsein der Geschöpfe, insbesondere des Menschen. Die Vernünftigkeit und zweckvolle Einrichtung der Welt wird im Sinne der Stoiker, allerdings nach späteren Vorlagen, in Ciceros Schrift „Von der Natur der Götter“ (B. II) im einzelnen dargelegt.

Dieses All nun ist, wie es jetzt besteht, nicht unververgänglich. Von Zenos Beweisen gegen die Ewigkeit der Welt war schon bei Theophrast die Rede. In ewigem Wechsel breitet sich der Feuerstoff periodisch durch die Urmaterie aus und zieht sich wieder in sich selbst zusammen. Dies ist die berühmte Lehre, die nur ungenau als „Weltverbrennung“ (ekpýrosis) bezeichnet wird (P. 54). Ob Zeno wie Heraklit, von dem er offenbar diese Lehre übernommen hat, diesen ewigen Wechsel auch aus der Vernunftnatur der Gottheit abgeleitet hat, ist nicht bekannt. Dagegen ist diese Vernunftnatur offenbar der Grund der Lehre, die uns zunächst so barock anmutet, dafs sämtliche Vorgänge in jeder künftigen Welt (wie natürlich auch in jeder früheren) genau ebenso verlaufen werden, wie in unserer gegenwärtigen. In jeder Welt wird ein Anytos und Meletos einen Sokrates anklagen, wird ein Herakles Mühsal erdulden u. s. w. (P. 55). Zeno konnte also in einem ganz besonderen Sinne sagen: Es ist alles schon dagewesen! Dafs diese Lehre eine Konsequenz aus der Vernunftnatur der Gottheit ist, leuchtet ein. Wenn das Wirken der Gottheit schlechthin vernünftig ist, kann es in jedem Weltlauf nur

in einerlei Weise verlaufen. Die schlechthinnige Vernunftentscheidung kann stets nur in einerlei Sinne ausfallen.

Für die stoische Schule charakteristisch ist das Streben, ihre Naturlehre in möglichst weitgehendem Maſse als in Einklang mit der Volksreligion stehend erscheinen zu lassen. Es ist eine verhängnisvoll auf die ganze weitere Entwicklung wirkende Tendenz dieses Systems, die Mythologie und den Aberglauben rationell zu deuten, in ihm tiefsinnige Symbole und ahnende Erkenntnisse einer Urweisheit zu finden. Sie haben dadurch neben Xenokrates den Weg gebahnt, auf dem die antike Philosophie in ihrer Endphase, dem Neuplatonismus, schlieſslich in schimpflich phantastischen Aberglauben versank. Um diese Entwicklung ganz verstehen zu können, bedarf es der vollsten Aufmerksamkeit schon auf die ersten Schritte auf diesem Wege. Zeno hat nur die ersten zaghaften Schritte getan. Er steht völlig fest auf dem Satze, daſs es in Wahrheit nur das eine göttliche Wesen gibt, den vernünftigen Feuerstoff (P. 109 f.), und daſs diese Gottheit in ihrem Wirken nicht durch menschliche Gunstbewerbung, sondern lediglich durch die unverbrüchliche Vernunftnotwendigkeit bestimmt wird, mag diese nun als Schicksal, als Natur, als Vernunft oder als Vorsehung bezeichnet werden.

Es ist daher nur eine äuſsere Anbequemung, wenn er von den konzentrischen Sphären der Welt der umgebenden Feuersphäre den Namen Zeus, der Luftsphäre den Namen Here, der Wassersphäre den Namen Poseidon beilegte und den künstlerisch schaffenden Feuerstoff in der Welt mit Hephästos identifizierte (P. 111). Die Vorstellung persönlicher, menschenartiger Wesen war dabei völlig ausgeschlossen (P. 109). Etwas anders schon steht es mit den Gestirnen, wenn diese, wie vorstehend ausgeführt wurde, als individuelle Feuer- und Vernunftwesen gedacht wurden. So treffen wir denn bei ihm auch schon den ersten Versuch eines Beweises für das Dasein von Göttern, von den Beweisen für die Beseeltheit der Welt zu unterscheiden. Derselbe war aber so läppisch, daſs er ihm gerechten Spott zuzog. Mit Recht sind die Götter verehrt worden; also

mufs es Götter geben. Entgegnet wurde ihm, dafs man auf dieselbe Weise auch das von ihm geleugnete Dasein von Weisen beweisen könne (S. Emp. Dogm. III. 133). Hier lag auch der Gedanke eines astrologisch zu erforschenden Einflusses der Gestirne auf das menschliche Schicksal nahe, doch zeigt sich keine Spur, dafs schon Zeno diesen Weg betreten hat. Dagegen hat er die Vorausverkündigung der Zukunft als eine berechtigte Kunst anerkannt (D. L. 149) und nach dem Zeugnis Ciceros (Div. I. 6) in einer eigenen Schrift (vielleicht die Schrift „Von den Zeichen" D. L. 4) den Grund zur rationellen Verteidigung der Weissagekunst überhaupt gelegt. Ob schon er dabei den Gedanken der Mitleidenschaft der Teile der Welt untereinander als Erkenntnismittel sich anbahnender Begebenheiten geltend machte, ist nicht bekannt, lag aber bei der Fassung der Welt als eines einheitlichen organischen Wesens nahe genug. Vielleicht benutzte er auch die Einheit der menschlichen Vernunftseele mit dem göttlichen Urwesen als Erklärungsgrund. Jedenfalls aber hat schon er sich auf das vermeintliche tatsächliche Eintreffen von Vorzeichen, Ahnungen und Prophezeiungen als Tatbeweis berufen (D. L. 149).

Auch für die naturwissenschaftliche Deutung der Fabelwesen (Titanen, Giganten) werden einige Proben schon auf Zeno zurückgeführt (P. 115 f.). Doch sind das alles nur harmlose Ansätze, und nur in dem einen Punkt der Weissagekunst hat schon er dem Eindringen des Aberglaubens in das System die Tür geöffnet.

Ethik. Dafs die stoische Ethik eudämonistisch ist, d. h. dafs als das letzte Ziel des menschlichen Verhaltens auch den Stoikern die Glückseligkeit gilt, wird zwar nicht für Zeno speziell, sondern nur für die Schule im allgemeinen bezeugt (Stob. Ecl. II. 158). Wenn aber Zeno die Glückseligkeit, offenbar um der Heranziehung der Lust aus dem Wege zu gehen, als „leichten Flufs des Lebens" (P. 124) definierte, wenn er ein télos, ein höchstes Gut, aufstellte, so ergibt sich schon daraus, dafs auch er die Glückseligkeit als den obersten Begriff der Ethik betrachtete.

Ist dem aber so, so ist auch für ihn der beherrschende Teil der Ethik die Güterlehre.

Nach dem Grundprinzip der stoischen Güterlehre, das schon auf Zeno selbst zurückgeführt wird, sind nur die Vernünftigkeit und die aus ihr entspringenden richtigen Verhaltungsweisen Güter, nur die Unvernunft und die aus ihr entspringenden verkehrten Verhaltungsweisen Übel. Alles andere ist hinsichtlich des absoluten Glückseligkeitswertes ein Gleichgültiges, weder Gut noch Übel, ein Adiaphoron im axiologischen, nicht im ethischen Sinne. Als Beispiele dieser axiologischen Adiaphora hat schon Zeno angeführt: Leben, Tod; Ehre, Unehre; Beschwerde, Sinnenlust; Reichtum, Armut; Krankheit, Gesundheit (P. 128). Wir erkennen in dieser schroffen Bewertungsweise die Abhängigkeit der Güterlehre von der Physik. Das den Menschen von allen anderen irdischen Wesen Unterscheidende ist das bewufste Vernunftvermögen, das Hegemonikon, der volle und unverkürzte Anteil an dem vernünftigen Urfeuer. Diesem nachzuleben ist der einzig wahre Weg zur Glückseligkeit. Dies drücken auch die verschiedenen Bezeichnungen für das Lebensziel aus. Mag Zeno dies als einstimmig schlechthin (d. h. widerspruchsfrei) leben oder als einstimmig mit der Natur leben bestimmt haben, mag er ferner bei der Natur überwiegend oder ausschliefslich an die Menschennatur oder auch an die Allnatur gedacht haben, die Grundmeinung aller dieser Ausdrücke ist offenbar die Hingabe an das Vernunftprinzip. Nur mufs, soweit unter „Natur“ die menschliche Natur verstanden wird, dies Wort hier in einem anderen Sinne genommen werden, als an der früheren Stelle. An dieser bedeutet „Natur“ entweder das wirkende Prinzip des All überhaupt oder diejenige Betätiguug desselben, die sich schon im Leben der Pflanze zeigt. In dem hier vorliegenden Falle aber ist Natur die spezifische Betätigung des Göttlichen im Menschen, die Vernunftseele oder das Hegemonikon.

Der vollkommen glückselige Zustand ist also die vollkommene Vernünftigkeit, die ausschliefsliche Herrschaft der Vernunft. Die negative Seite derselben ist die Affektlosigkeit,

die Apathie. Waren die Affekte als übermäfsige Äufserungen des animalischen Naturtriebes in erster Linie falsche Urteile über den Wert der Dinge für uns (indem wir Adiaphora für Güter oder Übel halten) und in zweiter Linie die aus diesen falschen Urteilen entspringenden Beunruhigungen, so schliefst die ausschliefsliche Vernunftleitung die ausnahmslose und völlige Unterdrückung der Affekte in sich (P. 158).

Das nach diesem Prinzip geartete vollkommene Vernunftwesen ist der ideale stoische Weise. Es ist nicht bekannt, ob schon Zeno das Idealbild des Weisen, wie es bei den späteren Stoikern in zum Teil abenteuerlichen Zügen geschieht, im einzelnen ausgemalt hat. Doch fanden wir schon in der Schrift über den Staat einige Bestimmungen über das Wesen des Weisen (D. L. 121, 129, 131). Dafs derselbe niemals blofs meint, ist schon hervorgehoben worden. Auch scheint er ihm bereits die Affektlosigkeit beigelegt zu haben (P. 158).

Zweifelhaft ist auch, ob schon Zeno die volle Unmöglichkeit, das Ideal des Weisen zu verwirklichen, behauptet hat. Doch scheint sich dies als seine Lehre daraus zu ergeben, dafs schon er die gleiche Schwere aller Verfehlungen angenommen hat, so dafs schon eine, und wäre sie noch so unbedeutend, genügt, einem Menschen den Charakter des Weisen zu nehmen und ihn zum Toren zu stempeln (P. 132 f.). Nur die Hoffnung, ein Weiser zu werden, spricht er, im Gegensatz gegen den Tyrannen Dionys, einem Plato zu (Cic. Fin. IV. 56).

An die Verneinung dieser Möglichkeit aber, das Ideal des Weisen zu realisieren, knüpft sich eine für das stoische System anscheinend vernichtende Schwierigkeit. Nur der Weise ist glücklich, der Tor ist elend. Weise ist aber nur, wer das Ideal der Vernünftigkeit mit absoluter und ausnahmsloser Vollkommenheit verwirklicht. Wenn es nun keinen Weisen geben kann, kann es auch keine Glückseligkeit geben, und alles menschliche Streben nach Glück ist von vornherein mit vollständiger Sinnlosigkeit und Vergeblichkeit geschlagen. Auch die Vernünftigkeit der Welt, die

Vorsehung, wird in Frage gestellt, wenn beim vollkommensten Wesen der Welt, dem Menschen, die Erreichung seiner Bestimmung zum schlechterdings Unmöglichen gehört. Hier zeigt sich der ungeheure Widerspruch des Systems, dafs die Vorsehung, die das Beste des Menschen verfolgt, ihn doch zur Erlangung des einzig Wertvollen, das es gibt, nur ganz unzureichend ausgerüstet hat.

Es gibt jedoch wenigstens eine Andeutung, wie die Stoiker sich aus dieser ihr ganzes System lahmlegenden Schwierigkeit herausgeholfen haben. Sie findet sich in einer bei Cicero (Fin. V. 16 ff.) erhaltenen Ausführung des skeptischen Akademikers Karneades († 129 vor Chr.). Karneades teilte alle überhaupt möglichen Lehren vom höchsten Gute ein in solche, bei denen die Erreichung als möglich, und in solche, bei denen sie als unmöglich angenommen wird. Diese letztere Gruppe bilden ihm die Stoiker, und zwar in dem Sinne, dafs sie die Befriedigung des wahren Naturbedürfnisses des Menschen für das höchste Gut erklärten, dies aber zugleich als unrealisierbar bezeichneten. Dennoch sei nach dieser Verwirklichung zu streben, und in diesem Streben, das mit der Tugend identifiziert wird, liege das „einzige Gut" des Menschen (§ 20).

Nach dieser überaus lehrreichen Stelle setzten also die Stoiker an Stelle des unerreichbaren höchsten Gutes erster Ordnung ein höchstes Gut zweiter Ordnung, nämlich an Stelle der verwirklichten idealen Vernünftigkeit die Tugend als Maxime des Strebens nach derselben trotz ihrer Unerreichbarkeit. So ist trotz der Unerreichbarkeit des Ideals ein Ausweg gefunden, um die Glückseligkeit im stoischen Sinne doch verwirklichen zu können. Es läfst sich freilich nicht erweisen, dafs dieser Gedankengang schon Zeno angehört. Aber es mufs wenigstens als sehr wahrscheinlich gelten, dafs ein Gedankengang, der von einem Karneades den Stoikern ohne Einschränkung als das eigentliche Charakteristikum ihrer Güterlehre beigelegt wird, ein Gedankengang, dessen spätere Einfügung nirgends bezeugt wird, schon Zeno selbst seinen Ursprung verdankt. Dafür

spricht auch, dafs der Begriff des „Voranschreitenden“, d. h. des nach der Vollkommenheit Strebenden (prokóptōn), der den Gegensatz gegen den vollkommenen Weisen bildet, schon Zeno beigelegt wird (P. 160). Ferner, dafs er die Tugend für ausreichend zur Glückseligkeit erklärt hat (D. L. 127), und dafs er nach Clemens Alex. (Strom. II) das höchste Gut als das „Leben nach der Tugend“ bestimmt hat. Durch den Gedanken der Unerreichbarkeit des vollkommenen Lebens trotz aller Annäherungen erhält das ganze Streben die für die Stoa charakteristische Wucht und Kraft, den diesem System eigentümlichen Ernst und Schwung.

Diese Idealstufe der Güterlehre, auf der ausschliefslich die Vernünftigkeit resp. das unablässige Streben nach derselben als ein Gut, alles andere aber als ein Gleichgültiges gilt, ist aber für Zeno nur der tiefe Untergrund des Werturteils, das innere Heiligtum, der Zufluchtsort, in den man sich jederzeit aus den kleinlichen Erregungen des Alltagslebens zurückziehen kann. Es ist die spezifisch philosophische, aber nicht die einzig mögliche Betrachtungsweise der Lebenswerte (Cic. Fin. IV. 55 ff.).

Unter den gleichgültigen Dingen, den Adiaphoris, gibt es erhebliche Wertunterschiede. Dieselben reichen zwar nicht hin, um irgend etwas, das nicht zum einzigen Gut oder Übel gehört, in die Sphäre der Güter oder Übel zu erheben. Aber es gibt Adiaphora, die der Natur gemäfs sind und daher den Naturtrieb erregen, es gibt solche, die der Natur entgegen sind und daher den Naturtrieb abstofsen (man denke an körperlichen Schmerz), und es gibt endlich Dinge, die weder nach der positiven noch nach der negativen Seite das Naturbegehren in Bewegung setzen. Die erstgenannten sind die bevorzugten Mitteldinge (proēgména); sie haben Wert (axía). Die zweiten sind die gemiedenen (apoproēgména); sie haben Unwert (apaxía). Die dritten sind die Mitteldinge im engsten und eigentlichsten Sinne (P. 130 f.). Dafs diese Lehre schon Zeno angehört, wird ausdrücklich bezeugt (Plut. rep. Sto. 30; Cic. Fin. IV. 60; Stob. Ecl. II. 84); sie erweist sich aber auch dadurch als

zenonisch, dafs sie eine charakteristische Umgestaltung der akademischen Lehre von den drei Rangstufen der Güter ist, von der Zeno ja seinen Ausgangspunkt nahm, und weil ohne sie die stoische Güterlehre ihre ganze Eigentümlichkeit verliert.

Dieser Stufenfolge in der Wertlehre entspricht nun ferner genau eine ebensolche Stufenfolge in der Tugend- und Pflichtenlehre. Zwar auf der obersten Stufe, der des idealen Weisen, gibt es nur das eine, die ideale Vernünftigkeit ohne Ausnahme, ohne Risse und Sprünge. Hier kann der Natur der Sache nach so wenig wie bei der Gottheit selbst, deren vollkommenes Abbild der Weise ist, weder von Tugenden noch von Pflichten als von etwas vom Gesamtzustande der Vollkommenheit Unterscheidbarem die Rede sein. Wenn in der Zeno beigelegten Formel für das Lebensziel „einstimmig mit der Natur leben“ (D. L. VII. 87) der Zusatz gemacht wird: „was so viel heifst, wie nach der Tugend leben“, so liegt vielleicht in der Wahl des Singular im Gegensatz gegen die Mehrheit der Kardinaltugenden eine Hindeutung darauf, dafs es in dem vollkommenen Zustande nur eine einheitliche Gesamttugend gibt. Und ebenso gibt es in dem Tun und Verhalten des idealen Weisen keine Sonderpflichten, bei ihm ist alles ohne Ausnahme richtig und vollkommen (P. 156). Erst auf der Stufe des Strebens nach dem idealen Zustande differenziert sich die einheitliche Tugend in eine Mehrheit von Spezialtugenden. Zeno hat hier die von Plato entwickelte Lehre von den vier Kardinaltugenden übernommen, doch mit neuer Ableitung und Begründung. Den einheitlichen Charakter der Tugend als intellektueller Funktion, gerichtet auf die Verwirklichung der Vernünftigkeit als des einzigen Gutes, repräsentiert die Einsicht (Phronesis). Die Differenzierung aber findet statt nach den Lebensgebieten und Funktionsweisen. Auf dem Gebiete des zu Ertragenden ist die Einsicht Tapferkeit, auf dem des zu Erstrebenden und hinsichtlich des Erstrebens zu Unterscheidenden Besonnenheit (Sophrosene), auf dem des Zuteilens Gerechtigkeit. Die Nachrichten über diesen Teil der Lehre Zenos

sind dürftig und teilweise wegen Verderbtheit des Textes nicht ganz sicher. Jedenfalls ergibt sich deutlich, dafs die Quelle der Spezialtugenden ausschliefslich die Vernunfttätigkeit ist (P. 134).

Und ebenso kommt erst auf dieser Stufe des Strebens eine Differenzierung der richtigen Handlungsweisen vor. Eigentlich ist für die Norm des Handelns im Sinne der Stoa das deutsche Wort „Pflicht“ ein irreleitender Ausdruck. Er gehört ganz und gar in das Gebiet einer auf eine gebietende Autorität gegründeten (heteronomen) Ethik, wenn er auch durch das Mittelglied der von Cicero vorgenommenen Latinisierung in officium mit dem betreffenden stoischen Ausdruck zusammenhängt. Dieser Ausdruck ist katórthoma, „das richtig Gemachte“. Es ist evident, dafs hier von dem heteronomen Sinne des deutschen „Pflicht“ auch nicht die geringste Spur vorliegt. Leider fehlt es an einem ausdrücklichen Zeugnis, dafs schon Zeno diesen Ausdruck geschaffen hat, doch ist dies höchst wahrscheinlich (P. 145; S. Emp. Dogm. I. 158). Ebenso fehlt es auch an Nachrichten, wie Zeno das richtige Handeln im einzelnen bestimmt hat. Jedenfalls ist auf dieser Stufe nur das wahre Gut Gegenstand des Erstrebens, nur das wahre Übel Gegenstand des Meidens, während das axiologisch Gleichgültige im weiteren Sinne (einschliefslich Leben und Tod, s. die obige Aufzählung!) auch für das Handeln, im ethischen Sinne, ein weites Gebiet des Gleichgültigen ergibt. Und die Triebkraft des Guten in dieser Sphäre ist ausschliefslich die Erkenntnis, dafs das der göttlichen Vernunftnatur im Menschen Gemäfse zugleich das einzige wahrhaft Wertvolle und Beglückende ist. Jedem Handeln aus Gefühl und Affekt, z. B. aus Mitgefühl (P. 144), wird der Name des Sittlichen verweigert.

Entsprechend aber der niederen Stufe der Wertlehre, die innerhalb der Mitteldinge ein System von Wertunterschieden und Wertgegensätzen schafft, die zwar Wertlehre, aber nicht Güterlehre ist, haben nun die Stoiker auch eine sekundäre Tugend- und Pflichtenlehre als Anpassung an den Standpunkt des Lebens entwickelt. Die

spätere Stoa hat diesen sekundären Teil der Ethik in gröfster Vollständigkeit ausgebaut. Die sekundären Tugenden sind diejenigen Eigenschaften, die zur Erlangung des Nützlichen und Wünschenswerten, zur Meidung des Entgegengesetzten dienlich sind. Die sekundären Pflichten sind diejenigen Verhaltungsweisen, durch die das Nützliche und Angenehme realisiert, das Schädliche und Widerliche beseitigt wird. Für diese Pflichten zweiter Ordnung war der Ausdruck kathékon = das (praktisch) Folgerichtige, d. h. das Zweckmäfsige ausgeprägt (D. L. VII. 107 f.). Das Streben in diesem Sinne ist durch den Naturtrieb sanktioniert und durchaus berechtigt, soweit es nicht mit der eigentlichen sittlichen Forderung in Konflikt kommt. Und da hier der Naturtrieb, soweit er nicht zum Affekt ausartet, wieder in seine Rechte eingesetzt wird, gibt es auch berechtigte Analoga der Affekte, die berechtigten Regungen des Fühlens und Begehrens (eupátheiai), die in dieselben Gruppen zerfallen wie die Affekte selbst, sich von diesen aber dadurch unterscheiden, dafs sie das Normalmafs der Erregung nicht überschreiten (D. L. 115 f.).

In Bezug auf das Mafs, in dem schon Zeno diese sekundäre Tugend- und Pflichtenlehre ausgebildet hatte, ist uns nur die nackte Tatsache überliefert, dafs er eine Schrift „Über das Folgerichtige" verfafst hatte, und dafs er in dieser den Ausdruck zuerst eingeführt und erläutert haben „soll". Der Berichterstatter weifs dies nur vom Hörensagen (D. L. 4, 25). Bei dieser Unzulänglichkeit der Berichterstattung wäre es unberechtigt, auf die Einzelheiten dieser merkwürdigen Lehre an dieser Stelle noch weiter einzugehen.

Nur ein Punkt mufs in diesem Zusammenhange noch berührt werden: Die Lehre vom Selbstmord. Es gibt nur eine schwache Andeutung, dafs Zeno selbst schon die Berechtigung des Selbstmordes gelehrt hat (P. 161). Dafs er selbst wahrscheinlich nach diesem Prinzip gehandelt hat, wird bei seinem weiteren Lebensgange zur Sprache kommen. Jedenfalls steht die Lehre im Einklange mit den dargelegten Grundzügen seiner Güterlehre. Das Leben ist

kein Gut, der Tod kein Übel. Beide gehören zu den Mitteldingen im weiteren Sinne dieses Wortes. So lange das Leben zu den „bevorzugten“ Mitteldingen gehört, einen „Wert“ hat, wird der Stoiker es zu erhalten bestrebt sein, soweit dies im Einklange mit der höheren Pflicht geschehen kann. Sobald aber Umstände eintreten, die es in die Klasse der „gemiedenen“, mit positivem „Unwert“ behafteten Mitteldinge hinüberrücken, wird es geradezu zur Zweckmäfsigkeitspflicht, ihm ein Ende zu machen. Es kann kaum zweifelhaft sein, dafs Zeno selbst schon diese Konsequenz seiner Lehre gezogen hat. Strenggenommen freilich hätte er diese Konsequenz nur für den Fall ziehen dürfen, dafs durch die Umstände das erfolgreiche Streben nach dem absoluten Gute nicht mehr ermöglicht wurde. So lange dem Menschen das eigentliche und einzige Gut, das Streben nach der Vernünftigkeit, zugänglich ist, mufs das Leben für den Stoiker einen Wert haben. Ohne diese Einschränkung, die aber nicht gemacht wird, ist die Lehre vom Selbstmord als Pflicht nicht nur ein Widerspruch gegen die eigenen Voraussetzungen, sondern geradezu etwas Widersinniges. Zur Entschuldigung dieses Widersinns könnte höchstens angeführt werden, dafs ja doch die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Tugend stets unvollkommen bleibt.

Dies die Grundzüge des stoischen Systems, soweit sie sich nach den dürftigen Zeugnissen oder nach innerer Wahrscheinlichkeit auf Zeno selbst zurückführen lassen. Verfolgen wir nun noch sein Wirken als Schulgründer und Schulhaupt in der zweiten Hälfte seiner Lebenszeit.

3. Zeno als Schulgründer und Schulhaupt von ca. 300 bis 264.

Die „bunte Halle“ (Stoa poikilē), in der Zeno seinen Lehrsitz aufschlug, hatte ihren Namen von den in ihr befindlichen Gemälden des Polygnot. Zur Zeit der dreifsig Tyrannen waren in ihr einmal über tausend Bürger niedergemetzelt worden, und seitdem wurde sie wie ein verrufener Ort gemieden. Erst kurz vor Zeno hatte eine Gruppe von

Dichtern und Literaten sie zum Sammelplatz genommen, die man deshalb auch schon die „Stoiker“, d. h. die Hallenleute, genannt hatte. Es wird berichtet, dafs Zeno bei der Wahl dieses Ortes durch eine ihm eigene Scheu vor grofsen Menschenansammlungen bestimmt worden sei (D. L. 5). Auch sonst zeigt er diese nervöse Scheu vor gröfseren Menschenmassen. Bei seinen Vorträgen safs er, um den Hörern nicht zu nahe gerückt zu sein, auf einem sehr hohen Katheder, und wenn er auf und ab wandelnd sich unterredete, hatte er nur zwei oder drei Begleiter um sich. Um lästige Hörer abzuwehren, forderte er wohl Honorar. Gelegentlich ersuchte er auch die sich vordrängenden Hörer, weiter zurückzutreten (D. L. 14).

Diese letzten Züge stammen zum Teil schon aus den Charakterschilderungen des Antigonos von Karystos. Dafs derselbe auch Zeno ein eigenes Charakterbild gewidmet hatte, wird D. L. III. 66 ausdrücklich bezeugt. Er mufs den alternden Zeno noch persönlich gekannt haben. Bei Diogenes Laertius (VII. 12—26) sind aus seiner Schilderung Zenos, die jedoch, ebenso wie bei den anderen Philosophen, das Lehrsystem völlig aufser acht liefs, Auszüge erhalten. Diese sind zwar mit Zügen anderen Ursprungs vermengt, doch läfst sich das dem Karystier Angehörige noch einigermafsen herausschälen.

Danach war sein Gesichtsausdruck herb und düster, das Antlitz „zusammengezogen“. Nach anderen Zeugnissen, die zum Teil auf Chrysippos zurückgehen (D. L. 4), war er auffallend mager und von dunkler Gesichtsfarbe. Über die auffallende Frugalität seiner Lebensführung stimmen die verschiedenen Zeugen überein. Auf Antigonos von Karystos scheint die Angabe zurückzugehen, dafs er (nach Art der Kyniker) nur einen dünnen Mantel getragen und von ungekochten Speisen gelebt habe (§ 26), hauptsächlich von Brot und Honig mit etwas süfsem Wein (§ 13). Nach einem anderen Zeugnis (§ 1) waren Feigen sein Lieblingsgericht, und nach seinem Lieblingsschüler Persäus lehnte er Einladungen zu Mahlzeiten meist ab. Antigonos erhebt gegen ihn geradezu den Vorwurf „barbarischer Knauserei unter

dem Vorwande der Wirtschaftlichkeit" (§ 16) und berichtet, dafs er sich selten Aufwartung gegönnt habe (er war unverheiratet), und zwar dann meist männliche und nur ausnahmsweise weibliche, um nicht für einen Weiberhasser zu gelten (§ 13). Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, dafs diese Angabe schon im Altertum im Sinne des geschlechtlichen Verkehrs gedeutet wurde (Athen. XIII. 563 c). Hierher gehört auch die Anekdote anderen Ursprungs, nach der er den Arzt, der ihm als Krankenkost junge Tauben verordnete, ersucht habe, ihm die entsprechende Kost für kranke Sklaven vorzuschreiben (Stob. Flor. 17, 43).

Doch soll er (nach Antigonos von Karystos § 26) das Zusammensitzen beim Weine im engeren Kreise geliebt haben und dabei aufgetaut und gemütlich geworden sein. Er habe für diesen Vorgang den echt kynischen Vergleich mit den Lupinen, einem Hauptnahrungsmittel der Kyniker, gebraucht, die, an sich bitter, beim Aufweichen in Wasser geniefsbar würden.

Eine Menge Züge werden beigebracht, die Zeno im Verkehr mit seinen Schülern charakterisieren. Er zeigt sich hier als Menschenkenner von durchdringendem Blick, der auf Schlichtheit und Wahrhaftigkeit dringt und Unbescheidenheit, Überhebung, prahlerisches, geschwätziges und kokettes Gebahren mit Zurechtweisungen von unerbittlicher Schärfe verfolgt (§§ 18, 20, 22). Er selbst ist in seinen Vorträgen knapp, schmucklos und prägnant (§§ 18, 20).

Über das Ansehen und Vertrauen, das er in Athen genofs, werden nach späteren Quellen einige sehr kindliche Angaben gemacht (§ 6). In Wirklichkeit scheint dies Ansehen wesentlich mit auf der ihm vom macedonischen König Antigonos Gonatas, dem Sohne des Demetrius Poliorketes, erwiesenen Gunst zu beruhen. Dieser Antigonos ist nächst Ptolemäus Lagi, dem Gründer des ägyptischen Herrscherhauses (323—283), wohl der früheste Typus des in den Diadochenreichen bald gäng und gäbe werdenden königlichen Mäcenatentums, der selbstherrscherlichen Begönnerung von Wissenschaft und Kunst. Doch scheint Antigonos ein Mann von wirklich idealer Gesinnung gewesen zu

sein, wenigstens wenn das an Friedrich den Grofsen erinnernde Wort historisch ist, nach dem er die Herrschaft als einen „ruhmvollen Knechtsdienst“ bezeichnet haben soll (Ael. V. H. II. 20). Seine engeren Beziehungen zu Zeno scheinen aus der Zeit seines längeren Aufenthalts in Griechenland seit 292 zu datieren. Er war damals, wenn er 320 geboren, ein angehender Dreifsiger. Den macedonischen Thron bestieg er erst 276. Er pflegte also, wie berichtet wird, wenn in Athen anwesend, den Vorträgen Zenos beizuwohnen und ihn zur Tafel zu ziehen (D. L. 13, 15). Der Philosoph mufste sich dabei freilich die etwas schwelgerischen Gewohnheiten des Prinzen gefallen lassen, der z. B. einmal trunken in seine Vorlesung kommt (Ael. V. H. II. 28) oder ihn zu einem Gelage bei einem Zitherspieler abholt, wobei sich dann freilich Zeno unterwegs still beiseite drückt (D. L. 13). Nach seiner Thronbesteigung versuchte Antigonos, ihn nach Macedonien an seinen Hof zu ziehen (§ 13). Diese Tatsache bleibt bestehen trotz der offenbaren Gefälschtheit des darauf bezüglichen Briefwechsels zwischen dem König und ihm bei Diogenes Laertius (§§ 7 ff.). Sie stimmt auch vollständig zu Antigonos' Freundschaft mit dem weltmännischen Philosophen Menedemos von Eretria, sowie zu seinem notorischen und erfolgreichen Bemühen, nach seiner Thronbesteigung den macedonischen Hof durch Heranziehung zahlreicher Denker und Dichter (Bion von Borysthenes, Persäus, Aratos u. a.) in einen Musenhof zu verwandeln. Auch mit Timon von Phlius hatte er sich bekannt gemacht (D. L. IX. 110). Dem König imponierte an Zeno vornehmlich, dafs er durch seine Gunstbezeugungen weder zur Überhebung noch zu einer servilen Haltung verleitet wurde (D. L. 15). Tatsache scheint auch zu sein, dafs der König, der zur Zeit des Todes Zenos gerade vor Athen lag, als er durch einen Unterhändler den Tod des Philosophen erfuhr, ausrief: „Welch einen Zuschauer meiner Taten habe ich da verloren!“, und den Wunsch der Bestattung auf dem Kerameikos, einem vornehmen Mittelpunkte des Verkehrs, aussprach, dem denn auch entsprochen wurde (§§ 15, 29). Dadurch wird denn auch der angebliche Beschlufs der

athenischen Volksversammlung (§§ 10 ff.) richtig gestellt, der für Zeno schon bei Lebzeiten einen goldenen Kranz und die Errichtung eines prächtigen Grabmales im Kerameikos dekretiert haben soll.

Dafs Zeno freiwillig aus dem Leben geschieden, wird mehrfach bezeugt (P. Apophth. 56), doch weichen die Berichte im einzelnen voneinander ab. Nach den genauer eingehenden Berichten brach er bei einem Falle einen Finger. In diesem Mifsgeschick erblickte er eine Mahnung, dafs er, der Zweiundsiebzigjährige, in eine Lebensphase eingetreten sei, in der das Leben nicht mehr zu den „wünschenswerten“ Dingen gehört. Dies liegt in dem Tragödienzitat, das er bei dem Unfall ausspricht: „Ich komme! Warum rufst du mich?“ Er geht darauf nach Hause und erhängt sich (oder tötet sich durch Aushungerung) (D. L. 28, 31).

Unter den bedeutenderen Schülern Zenos wichen drei von den Bahnen des Meisters ab. Ariston von Chios, während seiner Schülerzeit angeblich von Zeno wegen seiner Unklarheit und Geschwätzigkeit scharf zurechtgewiesen (D. L. VII. 18; Zeno sagt ihm, er müsse wohl von seinem Vater im Trunke erzeugt worden sein), verwarf die Lehre von den Mitteldingen, so dafs nur die Tugend als ausschliefslicher Gegenstand des Strebens übrig blieb (Cic. Fin. II. 35, 43, III. 12, IV. 43 f., V. 23; Tusc. V. 85; Leg. 1. 38), und gründete eine eigene Schule, die zahlreichen Anhang fand, aber keinen dauernden Bestand hatte (D. L. 160 ff., 182). Herillos von Karthago überbot die Forderung Zenos, sich im Handeln nur durch die Vernunft leiten zu lassen, indem er die Erkenntnis, das Wissen, selbst für den Lebenszweck erklärte. Es fehlt an genaueren Nachrichten über den Sinn dieser Lehre und die Richtung seines Abfalls, doch kann die Meinung ja wohl nur die gewesen sein, dafs die Erkenntnis an sich, das theoretische Wissen, das eigentlich Erstrebenswerte sei. Auch er gründete eine Schule, die aber bald erlosch. Dionysios, mit dem Beinamen der Abtrünnige, soll schon zur Zeit seiner Schülerschaft von Zeno mit dem Komplimente beehrt worden sein, er traue ihm nicht (D. L. 23). Doch gehörte er noch zur Zeit des

Kleanthes der Schule an und wurde erst in vorgerückten Jahren durch eine schmerzhafte Krankheit zu der Überzeugung gebracht, dafs der körperliche Schmerz ein Übel und die körperliche Lust ein Gut sei (Cic. Tusc. II. 60), welche Überzeugung er dann durch einen schamlosen Lebenswandel betätigte. Dazu pafst dann freilich der von ihm berichtete freiwillige Hungertod im Alter von 80 Jahren (D. L. 166 f.) besser als zur Bewertung der Tugend bei Zeno.

Von den treu bleibenden Anhängern trat Persäus, der mehrgenannte Landsmann, Hausgenosse und Lieblingsschüler Zenos, in die politische Laufbahn ein. Seit 276 an Stelle Zenos am Hofe des Antigonos Gonatas (D. L. 6, 9), nahm er dort eine bevorzugte Stellung als Erzieher, Hofmann, vertrauter Ratgeber und selbst als militärischer Befehlshaber ein. Im Kriege gegen den achäischen Bund befehligte er die macedonische Besatzung von Korinth und gab in dieser Stellung im Jahre 243, besiegt und schwer verwundet, sich selbst den Tod. Doch werden auch philosophische Schriften von ihm erwähnt (D. L. VII. 36; II. 64). Für unsere Kenntnis liegt seine Bedeutung für die stoische Lehre vornehmlich auf dem Gebiete der Rationalisierung der Volksreligion, was ja gerade dem im praktischen Leben stehenden Stoiker besonders naheliegen mufste. Nach dem Vorgange des Sophisten Prodikos, aber doch zugleich auch im Sinne der bereits von Zeno selbst eingeschlagenen Richtung, identifizierte er die Volksgötter einesteils mit den heilsamen Naturkräften, anderenteils erklärte er sie, wie Demeter, Dionysos, für vergötterte Erfinder und Kulturförderer (D. 544).

Der Nachfolger Zenos in der Leitung der Schule, Kleanthes, wurde schon in den Streit der Schulen hineingezogen und dadurch genötigt, manche Lehrpunkte zu ändern. Er hat daher im folgenden Abschnitt unserer Periode seinen Platz.

V. Epikur.

Mit der Schule Epikurs steht es ganz ähnlich, wie mit der Zenos: bald nach dem Tode des Meisters wird sie in den Kampf der Schulen hineingerissen. Diese Vorgänge gehören dem folgenden Abschnitt an. Wir haben es daher hier nur mit der Gründung der Schule zu tun. Es ist zu handeln 1. von der philosophischen Entwicklung Epikurs; 2. von seinem System; 3. von seinem Wirken als Schulhaupt und der Entwicklung der Schule bis zu seinem Tode.

1. Epikurs philosophische Entwicklung.

Es gibt keinen zusammenhängenden Bericht über den Entwicklungsgang Epikurs. Wie bei Zeno müssen auch bei ihm die einzelnen Data aus dürftigen und versteckten Andeutungen zusammengesucht werden. Doch läfst sich so wenigstens in den allgemeinsten Umrissen ein zusammenhängendes Bild gewinnen.

Epikur wurde Ende 342 oder Anfang 341 in Samos geboren. Sein Vater war ein geborener Athener, der mit einer grofsen Zahl athenischer Kolonisten nach Samos gekommen war. Natürlich wurden die diesen Kolonisten zugewiesenen Landlose den Samiern gewaltsam weggenommen. Angeblich soll der Vater zugleich Elementarlehrer gewesen sein, was jedoch für einen mit einem Landlose dotierten Auswanderer wenig glaublich ist. Vielleicht war er in Athen Schulmeister gewesen und hatte dies Geschäft eben aus Anlafs der Auswanderung an den Nagel gehängt. Doch kommt darauf gar nichts an (D. L. X. 14f., 1f.; Strabo XIV. 638).

Nach einer auf Epikur selbst zurückgehenden Angabe (D. L. X. 2) ist sein philosophisches Interesse im Alter von 14 Jahren erwacht. Und zwar mufs dies nach einer zweifach überlieferten, auf den geistigen Neubeleber des Epikureismus um 140 vor Chr., den „Gartentyrannen" Apollodor, zurückgehenden Erzählung inmitten einer von philosophischen Anregungen gänzlich entblöfsten Umgebung ganz spontan erfolgt sein. Der Bericht stammt aus einem von Apollodor verfafsten Leben Epikurs und findet sich in kürzerer Fassung

bei Diogenes Laertius (X. 2), ausführlicher bei Sextus Empiricus (Dogm. IV. 18 f.).

In der Schule wird Hesiod gelesen. Da kommt die Stelle vor: „Zuerst wurde das Chaos". Der Vierzehnjährige fragt: „Woraus wurde denn das Chaos, wenn es doch das erste von allem Gewordenen war?" Wir sehen, das erwachende Interesse des Knaben für philosophische Fragen geht keineswegs auf das Praktische, die Lebensgestaltung, sondern auf ein rein theoretisches, naturphilosophisches Problem. Der nur sprachlich und literarisch gebildete Lehrer antwortet, Derartiges zu lehren sei nicht seine Sache, sondern gehe die Leute an, die man Philosophen nenne. Nun, sagt der Knabe, dann will ich zu den Philosophen gehen, wenn diese die Wahrheit über das Seiende wissen.

Es fand sich nun in Samos (D. L. 14; Cic. N. D. I. 72) ein sonst unbekannter Schüler Platos, namens Pamphilos. Dessen Schüler wird Epikur. Er urteilte später abschätzig über ihn (N. D. I. 73), doch darf angenommen werden, dafs es demselben zunächst gelang, ihn für die Akademie zu interessieren. Denn als er sich, etwa 18 Jahre alt (D. L. 1), um die Zeit unmittelbar nach dem Tode Alexanders (323) zur Fortsetzung seiner Studien nach Athen begab, wurde er Hörer des Xenokrates (D. L. 13). Aristoteles war damals nicht mehr in Athen, sondern hatte sich gerade nach Chalcis in Sicherheit gebracht, wo er im Jahre darauf starb. Wir hören aber auch nicht, dafs er sich um den Aristoteles schon damals vertretenden Theophrast bekümmert habe. (Cic. N. D. I. 72; D. L. 13.)

Offenbar war damals in dem unbefangenen Jüngling noch nichts von seiner späteren Geistesrichtung vorhanden. Vielleicht hätte er sich unter den Einflüssen der Umgebung, in die er eingetreten war, schlecht und recht zu einem Altakademiker damaligen Schlages entwickelt, wenn nicht ein äufseres Ereignis seinem athenischen Aufenthalt ein vorzeitiges Ende bereitet hätte. Perdikkas, in der Zeit unmittelbar nach dem Tode Alexanders der mächtigste unter dessen soldatischen Befehlshabern, vertrieb die athenischen Ansiedler aus Samos, und der Vater Epikurs verlegte seinen

Wohnsitz nach dem kleinasiatisch-jonischen Kolophon. Der junge Epikur mufs durch irgendwelche Umstände, vielleicht durch den mit dem Verlust des Landloses verbundenen Vermögensverfall des Vaters, genötigt gewesen sein, Athen zu verlassen und dem Vater nach dem abgelegenen Kolophon zu folgen (D. L. 1). Da Perdikkas bereits 321 gestorben ist, müssen diese Ereignisse etwa um 322 stattgefunden haben, so dafs sein athenischer Aufenthalt nur von kurzer Dauer gewesen sein kann. Er wurde als Zwanzigjähriger der Akademie entrückt, in der er sonst vielleicht unter Polemon, dem Nachfolger des Xenokrates seit 314, mit seinem späteren Antipoden Zeno von Kition zusammengetroffen wäre. So wie sich aber sein Lebensgang wirklich gestaltet hat, wird das Urteil Ciceros (N. D. I. 72) verständlich, dafs sich in seinen Schriften nirgends ein Beigeschmack von der Akademie oder vom Lykeion finde. Aber es blieb nicht bei diesem negativen Resultate. Er geriet infolge dieses Wechsels des Wohnsitzes bald unter den Einflufs einer total divergenten philosophischen Richtung. Nicht weit von Kolophon lag an der kleinasiatischen Küste die Stadt Teos. Sie war die Heimat des merkwürdigen Denkers Nausiphanes, der durch eine ganze Reihe von Zeugnissen (Cic. N. D. I. 72. 93; D. L X. 13 f.; IX. 64, 69; I. 15; S. Emp. Dogm. I. 2 ff.) als der einflufsreichste Lehrer Epikurs und damit als ein höchst bedeutsames Mittelglied zwischen älteren und neueren Richtungen bezeichnet wird.

Der Entwicklungsgang und die philosophische Stellung des Nausiphanes ist schon früher dargelegt worden. Geboren um 350, hatte er sich in Abdera, wahrscheinlich unter Metrodor von Chios, die demokritische Lehre angeeignet und war dann um 322 eine Zeitlang bei Pyrrhon in Elis gewesen, dessen Gemütsart und Wandel einen nachhaltigen Einflufs auf seine Lebensanschauung hervorbrachte. Der Geograph Strabo berichtet an der oben angeführten Stelle, Epikur habe seine Ausbildung in Athen und in Teos genossen. Es mufs also angenommen werden, dafs Nausiphanes nach Vollendung seiner Ausbildung in seiner Geburtsstadt seine Lehrtätigkeit begann. Wenn wir den

Anfang dieser Verbindung in das zwanzigste Lebensjahr Epikurs, also etwa ins Jahr 321, verlegen, so kann Nausiphanes damals ungefähr ein Dreifsiger gewesen sein.

Über das dreiteilige System, das Nausiphanes in seiner Schrift „Der Dreifufs“ niedergelegt hatte, ist schon früher berichtet worden. Über seine Erkenntnislehre und Physik ist Näheres nicht bekannt. Dafs er unter dem Einflusse Pyrrhons in der Güterlehre den Hauptaccent auf die negative Seite legte und das Lebensziel als „Bestürzungsfreiheit“ (Akataplexie) bestimmte, ist ebenfalls schon berichtet. Desgleichen das tiefgehende Interesse, das der junge Epikur seinen Berichten über die Persönlichkeit Pyrrhons widmete.

Es mufs angenommen werden, dafs der zwanzigjährige angehende Akademiker durch ihn in einer für sein ganzes Leben entscheidenden Weise in eine völlig entgegengesetzte Denkrichtung hineingezogen und zugleich mit allem erforderlichen Rüstzeug versehen wurde, um sich in ihr zu behaupten. Insbesondere soll Epikur sich in seiner Erkenntnislehre ganz an den „Dreifufs“ des Nausiphanes angelehnt und die Physik der demokritischen Schule durchweg in der Gestalt, die Nausiphanes ihr gab, übernommen haben (D. L. 14, 7).

Wie lange dieses Zusammensein in Teos gedauert hat, ist unbekannt. Es scheint aber lange nicht bis zum Lebensende des Nausiphanes gedauert, sondern schon bei dessen Lebzeiten und zwar, wie es scheint, durch ein Zerwüfnis sein Ende gefunden zu haben. Dafs die Trennung noch bei Lebzeiten des Nausiphanes geschah, geht daraus hervor, dafs nach Berichten des Nausiphanes Züge aus der Schülerzeit Epikurs angeführt werden (D. L. IX. 64), und dafs Epikur ihm vorwirft, er nenne sich seinen Lehrer (D. L. X. 8). Dafs ein Zerwürfnis stattgefunden hatte, läfst sich aus der geradezu brutalen Leidenschaftlichkeit schliefsen, mit der sich Epikur später über diesen seinen Lehrer ausgelassen hat. Auch über diesen Sachverhalt ist schon bei Nausiphanes berichtet worden. Es ergibt sich daraus, dafs Epikur später bemüht gewesen ist, um ganz als Autodidakt und aus sich selbst hervorgegangener Originaldenker zu er-

scheinen, in der empörendsten Weise sein Schülerverhältnis zu Nausiphanes abzuleugnen und diesen mit Schmähungen zu überhäufen.

Zwischen dem Weggange Epikurs von Athen um 322 und seinem ersten Auftreten als Lehrer eines neuen philosophischen Systems in Mytilene und Lampsakus um 310 liegt ein Zeitraum von mindestens zwölf Jahren. Einen wie grofsen Bruchteil dieser Zeit sein Zusammensein mit Nausiphanes in Teos ausfüllte, wann der „Krach“ erfolgte, ist unbekannt. Er wird nach diesem Auseinandergehen seine Studien selbständig fortgesetzt haben. Wenigstens hören wir als einen Teil seiner Bildungsgeschichte (D. L. X. 2), dafs er sich mit den Schriften Demokrits beschäftigt, sowie ferner (D. L. 12), dafs er die beiden Demokrit in der Physik so nahestehenden Denker Anaxagoras und Archelaos, „den Lehrer des Sokrates“, hochgehalten habe. Hinsichtlich seines Verhältnisses zu Demokrit bezeugte sein Lieblingsschüler Metrodor, der schon in Lampsakus sein Anhänger geworden war, in einer Schrift, dafs ohne den Vorgang Demokrits Epikur nie ein Weiser geworden wäre, und sein ebenfalls in Lampsakus wohnhafter Anhänger Leonteus sprach in einem Briefe aus, dafs Epikur Demokrit als Schöpfer der richtigen Erkenntnismethode (was nur mit Einschränkung gemeint gewesen sein kann) und Entdecker der wahren ersten Prinzipien in der Natur, sowie überhaupt als Urheber der rechten philosophischen Richtung hochgeschätzt habe. Er habe diese Richtung geradezu die demokriteische genannt. Ja, dieser Leonteus wird als Zeuge dafür angeführt, dafs Epikur selbst sich lange Zeit einen Demokriteer genannt habe (Plutarch Kolot. 3). Doch soll er später selbst Demokrit mit seinen Schmähungen nicht verschont und ihn einen „Lerokrit“ (Schwatzrichter) genannt haben (D. L. 8; Cic. N. D. I. 93; Plut. Kolot. 3; Non posse 18).

Unter diesen Umständen wird es begreiflich, dafs die diesem entscheidenden zwölfjährigen Zeitraum voranliegende, der zweiten Hälfte seines zweiten Lebensjahrzehnts angehörige, durch die Namen Pamphilos und Xenokrates repräsentierte

akademische Phase seiner Entwicklung ihm später als irrelevanter, weit zurückliegender, spurlos verblafster Jugendtraum erschien. Dafs sich dies bei Epikur später in der Weise äufserte, dafs er einfach leugnete, jemals Schüler des Xenokrates gewesen zu sein (Cic. Nat. D. I. 72), liegt in der krankhaften Sucht, als Autodidakt gelten zu wollen, begründet. Immerhin hatte gegenüber dieser Jugendphase seiner Entwicklung, mit der er völlig gebrochen hatte und die ihm nichts Dauerndes geboten hatte, die völlige Ableugnung eine sehr viel gröfsere relative Berechtigung, als die Verleugnung des Nausiphanes, dem er nahezu alles verdankte.

Wo Epikur nach dem Bruche mit Nausiphanes seine Studien fortsetzte, ist unbekannt. Dafs er in Teos blieb, ist wenig wahrscheinlich; aber auch nach Kolophon scheint er nicht zurückgekehrt zu sein. Jedenfalls entsteht durch Zusammenfügung der zerstreuten Notizen unter Mitbenutzung chronologischer und geographischer Momente für die ersten 32 Lebensjahre Epikurs bis 310 ein einigermafsen deutliches und verständliches Bild. Die weiteren 40 Jahre seiner 72jährigen Lebensdauer (D. L. 15; Cic. de Fat. 14) sind der schriftstellerischen und Lehrtätigkeit gewidmet. Er lehrte zunächst gegen 5 Jahre in Mytilene und Lampsakus (D. L. 15) und zwar anscheinend mit bedeutendem Erfolge Beweis dessen sind zunächst die Sendschreiben, die er „an die Freunde in Asien“, „an die Freunde in Lampsakos“, „an die Philosophen in Mytilene“, sowie an einzelne der an diesen beiden Orten wohnhaften Anhänger richtete (die Nachweise bei Usener Epicurea), sowie die mehrmaligen Besuchsreisen, die er später von Athen aus zu diesen Freunden unternahm (D. L. 10). Mehr noch aber der Umstand, dafs alle namhaften Vertreter seiner Lehre diesen beiden Städten entstammten. Aus Lampsakos waren aufser den beiden schon Genannten, Metrodor und Leonteus, auch Polyän und Kolotes, aus Mytilene stammte sein erster Nachfolger Hermarchos. Diese glänzenden Erfolge seiner jugendfrischen Zeit mögen dann wohl auch vornehmlich dazu beigetragen haben, sein Selbstbewufstsein zu der Höhe zu steigern, wie es uns in

dem Verhalten zu Nausiphanes, in dem abschätzigen Urteil gegen alle anderen Philosophen und in der autokratischen Haltung gegenüber seinen Anhängern entgegentritt, und wie es sich in der blinden Anhänglichkeit und Verehrung der Schule bis in die spätesten Zeiten widerspiegelt.

Um 306 begab er sich nach Athen, wo er zunächst einige Zeit, ohne sich äufserlich von den andern Philosophen abzusondern, seine Lehren vortrug, dann aber (gewifs noch vor 300) seine eigene Schule gründete (D. L. 2). Die genannten bedeutenderen seiner Anhänger (aufser Leonteus) müssen ihm bald nach Athen gefolgt sein.

Ein interessantes Dokument aus der Jugendphase Epikurs, das geeignet ist, einen würdigen Abschlufs dieser Entwicklungsgeschichle zu bilden, ist der erst in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch die Bemühungen der französischen archäologischen Schule in Athen zu Tage geförderte Jugendbrief Epikurs an seine Mutter. In Oinoanda in Lycien fanden sich umfangreiche Überbleibsel einer Riesen-inschrift, die auf der Wand einer Säulenhalle angebracht gewesen war. Ein dort um 200 nach Chr. ansässiger Lehrer der epikureischen Philosophie, namens Diogenes, hatte letztwillig die Herstellung dieser Inschrift verfügt, bestehend aus einer Reihe von Dokumenten der epikureischen Lehre, meist von ihm selbst verfafst. Unter diesen Resten befindet sich auch der grofsenteils erhaltene Brief eines Vertreters der Lehre. Der Briefschreiber bemerkt, nichts bewirke so sehr „Freudigkeit“ (euthymía), als Freiheit von lästigen und drängenden Geschäften, von allem, was der Natur Beunruhigungen bereite. Er beruhigt die Mutter wegen allerlei ihr übernatürlich erscheinenden Phantomen oder Hallucinationen, die (offenbar nach ihrem Briefe, auf den der vorliegende die Antwort bildet) sie beunruhigen, von denen sie sogar Schädigungen befürchtet, indem er versichert, es gehe dabei alles nach den Gesetzen der ewigen Natur zu. Er ermahnt sie, ihm nicht so viel Unterstützung zu senden; er wünsche nicht, dafs sie Mangel leide, damit er Überflufs habe. Eher umgekehrt. Auch der Vater hat ihm eine er-

hebliche Geldsumme (9 Minen = 675 M.) gesandt. Sie sollen aber beide sich seinetwegen nicht berauben.

Die ganze Beschaffenheit dieses Briefes zeigt, dafs dieser Brief Epikur selbst angehört, und zwar dem jugendlichen Epikur. Dies letzte wird aufser anderem noch ganz besonders deutlich dadurch erwiesen, dafs er für das Lebensziel den echt demokritischen Ausdruck „euthymía“ gebraucht. Dies beweist, dafs der Brief einer Lebensphase angehört, wo er noch halb im Demokritismus steckt. Ob der Brief den Anfängen seiner Lehrtätigkeit in Mytilene oder Lampsakus, oder auch der ersten Zeit seines Aufenthalts in Athen, also den Jahren 310—306, angehört oder vielleicht sogar der noch früheren Studienzeit, läfst sich nicht ausmachen. Doch könnte wenigstens vermutet werden, dafs er nach seinen Erfolgen in Mytilene und Lampsakus der elterlichen Unterstützung nicht mehr bedürftig war, und dafs somit der Brief in die Zeit fiele, wo er nach seinem Bruche mit Nausiphanes, ungewifs wo, selbständig mit dem Studium Demokrits beschäftigt war.

Ehe wir nun die weitere Gestaltung seiner Lehrtätigkeit in Athen verfolgen, müssen wir die wesentlichen Grundzüge seines Systems kennen lernen.

2. Epikurs System.

Epikur hat das deutlichste Bewufstsein von der Aufgabe der Philosophie, wie sie in dieser ganzen Periode verstanden wurde. Wir lesen bei Sext. Empiricus (Dogm. V. 169): „Die Epikureer versprachen eine Kunst der Lebensführung zu lehren, und deshalb pflegte Epikur zu sagen, die Philosophie sei eine Betätigung, die durch Beweisführungen und Erörterungen das glückselige Leben verschaffe.“ Hier haben wir geradezu eine Definition der Philosophie. Dieselbe drückt hier in ziemlich geschraubter Weise, wie es seine Art war, aus, dafs die Philosophie in wissenschaftlicher Weise (durch Beweisführungen und Erörterungen) den Weg zur Glückseligkeit zeigen will. Wenn er sie eine „Betätigung“ nennt, so kann er darunter nach dem, was folgt, nur eine solche des Denkens und der

Forschung verstehen. Die Philosophie ist ihm also, einfach ausgedrückt, Glückseligkeitswissenschaft. Dazu stimmt denn auch alles, was von der Form seiner Lehre bekannt ist. Er verfolgte nirgends des Interesse der blofs theoretischen Forschung. Nirgends wird die Untersuchung über die Natur und ihre Erscheinungen weiter getrieben, als die Bedeutung für die menschliche Glückseligkeit zu erfordern schien. Er riet den Seinen geradezu von der durch das blofse Erkenntnisinteresse geleiteten Forschung ab, war bemüht, ihnen diejenigen Punkte, auf die es ankam, in möglichst einfacher und verständlicher Fassung darzubieten. Es wurde ihm daher vielfach der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, ja der Unwissenheit gemacht (Cic. Fin. I. 26). Dies geschah insofern mit Recht, als es sich um blofse Gelehrsamkeit handelte, insofern aber mit Unrecht, als er einesteils offen zugab, unfruchtbare, d. h. dem Zwecke der Philosophie, wie er ihn verstand, nicht dienende Gelehrsamkeit gar nicht zu erstreben (Fin. I. 71; Athen. 13, 53), andernteils aber den entscheidenden Punkten eindringenden Scharfsinn und sorgfältige Forschung widmete, so dafs sein System fast unverändert ein halbes Jahrtausend bestanden und stets zahlreiche Anhänger gefunden hat.

Von Nausiphanes hat er die Dreiteilung des Systems übernommen. Die Erkenntnislehre nannte er nach dem schon von Demokrit (und vielleicht auch von Nausiphanes) gebrauchten Ausdruck Kanon (Richtschnur, eigentlich ein in derselben Weise, wie die Richtschnur gebrauchter Rohrstab, also Richtstab) Kanonik. Daran schliefst sich die Physik und die Ethik an (D. L. 29). Wenn im Altertum mehrfach behauptet wurde, die Erkenntnislehre bilde bei Epikur keinen selbständigen Teil, weil er die „Logik" im umfassenden Sinne Zenos verwerfe und auch die erkenntnistheoretischen Fragen nur als Einleitung zur Physik behandle (S. Emp. Dogm. I f.; D. L. 30), so widerspricht dem schon die Tatsache, dafs er die Erkenntnislehre in einer eigenen Schrift behandelt hatte.

Epikur hatte seine Lehre in einer übergrofsen Zahl von Schriften niedergelegt. Bis auf seine Zeit war er der gröfste Vielschreiber des Altertums, der also über Plato und

Aristoteles in dieser Beziehung den „Rekord“ davontrug. Die Zahl der „Bücher“ (Buchrollen) seiner Schriften wird auf 300 angegeben. Und zwar hatte er seine Bände nicht mit Citaten aus anderen Autoren gefüllt; es war alles, wenigstens der Ausdrucksform nach, sein eigenes Werk (D. L. 26; I. 16). In der Tat sind ungefähr 50 Titel der von ihm herausgegebenen Bücher bekannt. Dazu kamen zahlreiche Briefe, die er teils an einzelne Freunde, teils an ganze örtliche Gruppen oder Gemeinden der Seinen schrieb und die wenigstens teilweise einen erheblichen Lehrgehalt und eine entsprechende Ausdehnung hatten. Auch diese Briefe wurden gesammelt und herausgegeben. Erhalten ist von dieser ganzen Schriftstellerei nur folgendes. 1. Teile seiner umfangreichsten Schrift „Über die Natur“ (37 Bücher) in den „Herkulanensischen Rollen“, natürlich nur in dem zerstörten Zustande, in dem diese überhaupt vorhanden sind, bis jetzt nur teilweise und unzureichend herausgegeben. 2. Drei Lehrbriefe, einer über die Physik, einer über die Himmelserscheinungen, einer über die Ethik, nebst einer Sammlung von Hauptsätzen (Kýriai dóxai) aus seinen ethischen Schriften; dies alles im 10. Buche des Diogenes Laertios, das ausschliefslich von Epikur handelt. Von diesen vier Stücken besteht das vierte nur aus unzusammenhängenden Sätzen aus seinen Schriften, die wohl nicht von Epikur selbst, sondern von anderer Hand ausgezogen und zusammengestellt sind. Auch das zweite ist eine ähnliche, lose aneinandergereihte Zusammenstellung von Erklärungen der mannigfachsten Naturerscheinungen. Es wird deshalb ebenfalls für einen Auszug von fremder Hand gehalten, der nur trügerisch in die Form eines Briefes gebracht worden sei. Schon in der epikureischen Schule selbst wurde im letzten vorchristlichen Jahrhundert der epikurische Ursprung bezweifelt (Philodem Vol. Herc. II. 1, 152). Doch lassen sich die Bedenken gegen die Echtheit, wie später gezeigt werden soll, vielleicht einigermafsen entkräften. Es bleiben also nur zwei ganz unzweifelhaft in jeder Beziehung Epikur angehörige Stücke. 3. Von allen übrigen Schriften sind nur unbedeutende Bruchstücke erhalten. Aufserdem gibt es sehr

zahlreiche Zeugnisse und Ausführungen zweiter Hand über seine Lehre. Dieses ganze erhaltene Material, mit Ausnahme des aus der Physik in Herkulaeum Erhaltene, ist mit der gröfsten Vollständigkeit zusammengestellt in der Schrift von H. Usener, Epicurea, Leipzig 1887.

Über die Darstellungsweise Epikurs urteilte schon das Altertum (Usener S. 88 f.) meist ungünstig. Der berühmte Literaturforscher Aristophanes von Byzanz nannte seinen Stil „durchaus dilettantisch" (D. L. 13). Er verschmähte den Schmuck der Rede und gebrauchte ungewöhnliche, der griechischen Schriftsprache fremde Wendungen. Auch das Erhaltene zeigt überwiegend eine wenig logische, saloppe Anordnung und einen gezierten und doch holperigen, gewundenen, schwerfälligen und schwerverständlichen Stil. Doch ist er andernteils in der Prägung leichtverständlicher und behältlicher Schlagworte für die entscheidenden Gedanken besonders glücklich. Er ist ein „Lichtstrahlen"-Schriftsteller. Ehe wir die Lehre im systematischen Zusammenhange betrachten, wird es sich empfehlen, die vier vorgenannten Schriftstücke ihrem wesentlichen Inhalte und Zusammenhange nach in gröfster Kürze uns zu vergegenwärtigen. Schon eine solche mehr flüchtige Übersicht ist sehr lehrreich. Ein genaueres Eingehen könnte noch manche Aufschlüsse über das Detail der Lehre gewähren, doch fehlt es bis jetzt an einer genügenden Erklärung dieser schwerfälligen Schriftstücke.

Der erste Brief (D. L. 35—83) ist an Herodot gerichtet, einen seiner Anhänger, von dem eine Geschichte der Jugend Epikurs erwähnt wird und von dem Epikur, wie von seinen Gegnern behauptet wurde, Indiskretionen befürchtete (D. L. 4 f.). Nach der Einleitung ist der Brief für diejenigen bestimmt, die die ausführlicheren Schriften über die Physik zu studieren nicht im stande sind, damit sie sich jederzeit in betreff der Prinzipien, denen sie anhängen, orientieren können. Aber auch für die Eingeweihteren ist eine solche summarische Zusammenstellung der Prinzipien, auf die allein es ankommt, von Nutzen. Diese Hauptpunkte soll man sich sorgfältig einprägen und

immer im Gedächtnis behalten. Wie wir aus einigen eingeschobenen Anmerkungen ersehen (39 f., 79), hatte er auch noch einen ausführlicheren Auszug aus der Physik verfafst; der vorliegende ist der „kleine“ Auszug.

Er gibt zunächst einige erkenntnistheoretische Regeln. 1. Bei jeder Darlegung mufs man sich die den Worten der Sprache zu Grunde liegenden (also die dem natürlichen Menschenverstande ohne logische Reflexionen geläufigen) Vorstellungen (Ansichten und Überzeugungen) gegenwärtig erhalten. 2. Grundlage jeder Erkenntnis ist die Sinneswahrnehmung. Sie ist sowohl die Erkenntnisnorm (Kriterion) für das Gegenwärtige als auch die Grundlage der Schlüsse auf das zukünftig Eintreffende, sowie auf das überhaupt der Wahrnehmung nicht Zugängliche (semeîosis). In gleichem Sinne wie die Sinneswahrnehmungen sind auch die Gefühle Kriterium (38).

Es werden sodann zunächst über dies Unerkennbare einige Fundamentalsätze aufgestellt: 1. Nichts wird aus nichts und zu nichts. 2. Die Beschaffenheit des All ist (hinsichtlich des in ihm vorhandenen Stoffes und der Gesetze des Geschehens) immer die gleiche. 3. Die Prinzipien des Seienden sind die Körper und das Leere. 4. Die Elemente des Körperlichen sind die unteilbaren und absolut dichten Urkörper. Wie das Leere so ist auch die Menge der Körper unendlich. Ihre Gestalt ist von einer zwar nicht absolut unendlichen, aber doch unfafsbar grofsen Mannigfaltigkeit. Von jeder dieser Formen gibt es unendlich viele Exemplare. 5. Diese Atome sind von Ewigkeit her in geradliniger Bewegung in einer und derselben Richtung für alle, doch mit einer leichten Abweichung von der geraden Linie, infolge deren ein Zusammenprallen stattfindet. Diese Sätze bilden die Grundlage der Welterklärung (45).

Es gibt unendlich viele voneinander verschiedene Welten. Die Sinneswahrnehmung, insbesondere die des Gesichts, findet statt durch Bilder, d. h. unendlich dünne Häutchen, die sich in rapider Folge fortwährend von der Oberfläche der Körper ablösen und mit der Geschwindigkeit des Gedankens durch den Raum entschweben. Sie tragen die

Form der Gegenstände an sich und treffen teilweise auch direkt das Denkvermögen (49). Die durch diese Bilder verursachten Eindrücke täuschen nicht; selbst die Vorstellungen in Träumen und krankhaften Zuständen beruhen auf realen Eindrücken. Der Irrtum entsteht nur durch falsche Beurteilung des Eindrucks. In ähnlicher Weise werden auch die Gehörs- und Geruchsempfindungen erklärt (53).

Die Atome haben keine anderen Eigenschaften als Gestalt, Schwere und Gröſse und sind völlig unveränderlich. Die Qualitäten der zusammengesetzten Körper beruhen auf der Zusammensetzung, die Qualitätsveränderungen derselben auf der Änderung der Zusammensetzung. Kein Atom ist gröſsenlos, doch sind Gröſsenunterschiede vorhanden, freilich innerhalb solcher Grenzen, daſs sie sämtlich für uns unsichtbar bleiben. Der unendliche Raum hat kein Oben oder Unten. In diesem bewegen sich alle mit gleicher Geschwindigkeit, der Geschwindigkeit des Gedankens (61 f.).

Die Seele ist körperlich, besteht aber nicht, wie bei Demokrit, nur aus Feueratomen, sondern aus einer Mischung von Feuer und „Hauch" (pneuma). Ob er hier unter „Hauch" etwas anderes versteht als Luft, ist nicht ersichtlich. Mehr als diese zwei Bestandteile der Mischung scheint er hier nicht anzunehmen. Sie ist durch den ganzen Körper verbreitet, hat also auch die Gestalt des Körpers. Sie ist fortwährenden Änderungen ihrer Zusammensetzung unterworfen. Die Empfindung (Wahrnehmung) kommt ihr nur zu, soweit sie mit den betreffenden Organen in Verbindung steht, wie umgekehrt auch die äuſseren Sinnesorgane ohne die Seele ihre Fähigkeit verlieren. Mit der Zerstörung des Körpers zerstiebt sie und verliert die Empfindung. Hier wird der Schlaf und die Entstehung des Samens erklärt. Die Seele für unkörperlich zu halten, ist töricht, da sie dann nichts tun oder leiden könnte (67).

Es wird dann in ziemlich unverständlicher Weise von den Eigenschaften der zusammengesetzten Körper und von der Zeit gehandelt (68—73).

Jede Welt entsteht aus dem Unendlichen durch Wirbelbewegung. Die Welten sind vergänglich und haben ver-

schiedene Gestalten, kugelförmig, eiförmig oder ähnlich, doch nicht jede beliebige Gestalt. In ihnen entstehen dann die organischen Wesen. Der Mensch entwickelt vermöge seiner Vernunft die Sprache, die nicht auf willkürlicher Festsetzung beruht, sondern in ihren Lauten die Eindrücke der Dinge wiedergibt (bis 76). Bei der Weltentstehung ist hier anscheinend etwas ausgefallen. Sie wird nur flüchtig erwähnt (Brieger, Epikurs Brief an Herodot 68–83; Programm Halle a. S. 1882). Die Bewegungen und Veränderungen der Himmelskörper werden nicht durch göttliche Wesen hervorgebracht, was wider die Seligkeit und Unsterblichkeit streiten würde. Sie erfolgen vielmehr nach den bei der Entstehung der Welt entstandenen Notwendigkeiten. Das blofse tatsächliche Wissen von diesen himmlischen Vorgängen, z. B. Finsternissen, schliesst noch nicht Sorge und Beängstigung aus. Dies geschieht erst, wenn wenigstens die Möglichkeit einer mechanischen Erklärung gezeigt wird. Diese Möglichkeit genügt, um Beruhigung und Glückseligkeit zu erzeugen (80). Seelische Beunruhigung entsteht, wenn man die Gestirne für Götter hält, oder wenn man nach dem Tode entweder ein ewiges Übel fürchtet oder sich durch das Nichtmehrsein schrecken läfst. Die Freiheit von seelischer Beunruhigung (Ataraxie) entsteht, wenn man sich die richtigen Vorstellungen jederzeit im Gedächtnis gegenwärtig erhält. Auch ohne Erkenntnis des Details wird dies Festhalten genügen, um sich von dem die übrigen Menschen Schreckenden zu befreien. Selbst ohne mündlichen Unterricht, durch blofse verständige Aneignung der dargelegten Hauptpunkte kann die Meeresstille der Seele (galenismós) erlangt werden.

Der zweite Brief, Über die Himmelserscheinungen (84—116), ist an Pythokles gerichtet. Dieser wird anderweitig als ein schöner Jüngling geschildert, von dem Epikur und die ganze Anhängerschar viel Wesens gemacht habe. Näheres darüber bei der Schule. Nach dem Eingange des Briefes hat Pythokles in einem Briefe an Epikur die von diesem mündlich vorgetragenen Lehren über den Weg zur Glückseligkeit schriftlich zusammengefafst und zugleich um

eine kurze, leicht einprägbare schriftliche Belehrung über die Himmelserscheinungen gebeten, weil die ausführlichen Darlegungen darüber in anderen Schriften schwer zu behalten seien. Epikur entspricht dieser Bitte, deren Erfüllung ja auch anderen zu gute kommen werde, gern und empfiehlt, sowohl diesen Abrifs wie den an Herodot gerichteten häufig durchzugehen und dem Gedächtnis einzuprägen. Dieser Briefaustausch hat durchaus nicht örtliche Trennung zur Voraussetzung; er setzt im Gegenteil gerade auch mündlichen Verkehr voraus.

Zunächst nun wird betont, dafs bei diesen wie bei allen anderen Gegenständen der Naturlehre das einzigste zu verfolgende Ziel die Freiheit von seelischer Beunruhigung (Ataraxie) und eine feste, zuversichtliche Stimmung sei. Mit den Himmelserscheinungen verhält es sich etwas anders wie mit den obersten Prinzipien der Naturerklärung; sie liegen der Beobachtung offen. Sie müssen freilich nach dem Grundsatz erklärt werden, dafs in der Natur alles nach unerschütterlicher Gesetzmäfsigkeit geschieht; sonst gerät man in abergläubische Phantastereien hinein. Von genauer Beobachtung des Erscheinenden aus mufs man die Rückschlüsse auf die zu Grunde liegende Ursache machen (86—88).

Die Darlegung selbst beginnt mit einer Definition dessen, was eine „Welt" ist. Eine Welt ist ein von einem „Himmel" umschlossener, vom Unendlichen abgesonderter, endlicher Raum, in dem es Gestirne und eine Erde und sichtbare Erscheinungen gibt. Solcher Welten gibt es unendlich viele. Möglicherweise kann es auch dreieckige Welten geben. Sie entstehen durch den Zusammenstofs und die Wirbelbewegung der Atome. Ihre einzelnen Teile, Himmelskörper, Erde, Meer, können auch selbständig entstehen und sich erst nachher zum Ganzen zusammenfinden (90). Die Himmelskörper sind ungefähr so grofs, wie sie uns erscheinen. Nach einer hier eingeschobenen Anmerkung hatte Epikur in der „Physik" diese abenteuerliche Lehre dadurch begründet, dafs, wenn infolge der weiten Entfernung die wahre Gröfse nicht wahrgenommen werde, auch die Farbe unerkennbar werden müfste (91). Es ist gleichgültig, ob man sich Auf- und Untergang

der Sonne, des Mondes und der Sterne durch ein tägliches Entbrennen und Erlöschen (in der Weise des Xenophanes und Heraklit) erklärt oder durch einen Kreislauf am Himmel. Ebenso könnten sie im letzteren Falle sich mit oder ohne das Himmelsgewölbe bewegen. Auch für die Ursache der Bewegung, sowie für die regelmäfsigen Veränderungen im Laufe der Sonne und des Mondes stehen verschiedene Annahmen offen. Auch ob der Mond selbstleuchtend ist oder sein Licht von der Sonne hat, sowie die Erklärung des Mondgesichts steht frei. Ebenso die Finsternisse, der Lauf der Planeten, der Wechsel der Tageslänge, Wolken, Regen, Donner und Blitz, Wirbelwinde, Erdbeben, Hagel, Schnee, Tau, Reif, Eis, Regenbogen, der Hof um den Mond, die Kometen, der Fixsternhimmel, die Sternschnuppen und die vielfach den Tieren beigelegten Vorahnungen des Wetters (bis 116).

Bei allen diesen und noch einer Anzahl anderer, der Kürze halber übergangener astronomischer und physikalischer Probleme werden meist mehrere mögliche Erklärungen zur beliebigen Auswahl dargeboten. Kommt es ja doch nur auf das Prinzip an, dafs die Gottheit nicht als Ursache herbeigezogen werde. Diese müsse in ihrer vollkommenen Seligkeit „dienstlos“ (aleitürgetos) bleiben (der wirkliche Grund ist natürlich nicht diese zartsinnige Sorge um das Wohlbefinden der Gottheit, sondern die Ausschliefsung der Angst vor einem unmittelbaren Götterwalten).

Sehen wir uns nun diese Mannigfaltigkeit der Probleme und die bei einem jeden derselben zur Auswahl gestellte Mehrzahl der Lösungen etwas näher an, so bemerken wir mit Überraschung die auffallende Übereinstimmung mit den aus Theophrasts „Lehren der Physiker“ geflossenen Übersichten der verschiedenen Ansichten über diese Punkte, wie sie zum ersten Male vollständig in dem ausgezeichneten Werke von Diels (Doxographi graeci) zusammengestellt worden sind. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs Epikur bei dieser Vorführung der in Betracht kommenden Probleme und zur Auswahl dargebotenen Lösungen durchweg auf der grofsen Arbeit Theophrasts oder vielleicht, was

noch wahrscheinlicher ist, auf dem ebenfalls von Theophrast verfafsten kurzen Auszuge daraus gefufst hat (vgl. Usener XL; Diels 25, 2). So grofs ist diese Übereinstimmung, dafs diese Arbeit eines Zeitgenossen des Theophrast geradezu als das älteste Zeugnis über den Inhalt der so bedeutenden Schrift Theophrasts betrachtet werden mufs.

Zum Schlufs nochmalige Ermahnung, diese Lehren dem Gedächtnis einzuprägen. Abgesehen von ihrer direkten Bedeutung als Schutzmittel gegen den Aberglauben seien sie auch geeignet, zur richtigen Auffassung der übrigen Hauptteile des Systems, der Lehre von den Prinzipien der Natur, von den Kriterien der Erkenntnis und den Gefühlen, sowie von dem letzten Zwecke aller dieser Erwägungen hinüberzuleiten. Nur wer für diese Fragen Interesse habe, könne das letzte Ziel erreichen, um dessen willen sie behandelt würden.

Nach dieser Übersicht über den Inhalt läfst sich nun eher ein Urteil über die Echtheit gewinnen. Die dagegen vorgebrachten Gründe sind wohl kaum stichhaltig. Dafs die feiner gebildeten Epikureer des vorletzten und letzten Jahrhunderts vor Chr. diesen Brief verleugneten, erklärt sich vollständig aus der über alle Mafsen krassen Hintansetzung alles und jedes Interesses an den eigentlichen naturwissenschaftlichen Fragen, sowie aus der nackt hingestellten abenteuerlichen Behauptung über die Gröfse der Himmelskörper. In seinem gröfseren Werke hatte er, wie schon die zahlreichen, von einem anderen eingestreuten Verweisungen auf dasselbe lehren, diese Fragen doch mit mehr Respekt vor der Forschung behandelt und auch für seine absurde Meinung über die Gröfse der Himmelskörper wenigstens eine Begründung gegeben. Aber auch die Einförmigkeit der Darstellung kann nicht gegen die Echtheit angerufen werden. Sie hat ihren Grund in der grofsen Zahl der nacheinander behandelten Probleme, bei deren jedem sich die gleiche Sachlage der mannigfachen Lösungen wiederholte.

Über Menoikeus, den Adressaten des dritten, die Hauptfragen der Güterlehre behandelnden Briefes (122—135), ist sonst nichts bekannt.

Philosophieren ziemt jung und alt. Was zur Gesundheit der Seele und zur Glückseligkeit dient, in der wir alles besitzen, um deren Besitz wir alles tun, geschieht nie zu früh und nie zu spät. Der Greis wird durch die Beschäftigung mit der Philosophie zum Jüngling, der Jüngling zum Greise. In diesem Sinne hat Epikur ihn beständig ermahnt; in diesem will er ihm im nachfolgenden die zu einem glückseligen Leben erforderlichen Überzeugungen vortragen.

Dieser werden vier aufgezählt. 1. Die Gottheit ist unvergänglich und selig. Man soll ihr nichts beilegen, was mit diesen beiden Eigenschaften streitet. (Das eigentliche Interesse hängt hier allein an der Seligkeit, die ein vorsehungsmäfsiges Eingreifen in die menschlichen Geschicke ausschliefst. Nur im Interesse eines vollkommenen Zustandes der Götter wird ihnen auch die Unvergänglichkeit beigelegt. Müfsten sie mit den vergänglichen Welten untergehen, so wäre damit ein Element der Sorge und Kümmernis in ihren Zustand gebracht.) Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge leugnet, sondern wer die Meinungen der Menge den Göttern anheftet. Diese sind nicht Äufserungen der natürlichen Vernunft (hier schon das für dies Erkenntnisprinzip von Epikur eingeführte Wort prólēpsis = Urteil des unbefangenen natürlichen Verstandes), sondern Wahnvorstellungen. Hier folgt eine weitgehende Anbequemung an die herrschenden Religionsvorstellungen: den Bösen erwächst von den Göttern der gröfste Schaden (vielleicht durch die aus ihren abergläubischen Vorstellungen entspringende Angst), den Guten aber der gröfste Gewinn, da die Götter in ihnen das Abbild ihrer eigenen Tugend freundlich begrüfsen. (Wie aus diesem rein platonischen Wohlgefallen der Götter ein eigentlicher Gewinn entspringen könnte aufser dem angenehmen Bewufstsein, von diesen Wesen geschätzt zu werden, ist nicht zu ersehen.)

2. Der Tod hat mit unserer Glückseligkeit nichts zu schaffen. Güter und Übel sind nur da, wo Empfindung ist. Diese hört im Tode auf. Diese Überzeugung mufs uns von dem Wunsche, nicht zu sterben, befreien. Peinvoll ist nur der Gedanke an die vorgestellten Übel nach dem Tode.

Auch als künftiges Übel ist der Tod nicht zu fürchten. Was uns als gegenwärtig nicht drückt, braucht auch als künftig nicht gefürchtet zu werden. Wenn wir sind, ist der Tod nicht; ist der Tod da, so sind wir nicht. Dem Weisen ist das Leben lieb, aber er hält den Tod nicht für ein Übel. Nicht die Länge, sondern die Güte macht den Wert des Lebens. Nicht der Greis erst soll auf ein gefaſstes Abscheiden denken. Wer dagegen sagt, es sei besser, nicht geboren zu sein, der sollte, wenn er im Ernst redet, das Leben verlassen.

3. Der dritte Punkt betrifft das künftige Schicksal. Er wird nur kurz behandelt. Das Zukünftige ist nur teilweise in unserer Gewalt, doch ist hinsichtlich dessen, was wir uns wünschen, nicht zu verzweifeln, als ob es nicht eintreffen würde (127).

4. Was wir begehren, ist teils naturgemäſs, teils nichtig und wertlos. Das Naturgemäſse ist teils notwendig, teils bloſs naturgemäſs. Das Notwendige wieder ist teils zur Glückseligkeit, teils zur Befreiung des Körpers von Belästigung, teils zum Leben selbst notwendig. Wer sein Begehren und Meiden nach diesen Sätzen einrichtet, wird Gesundheit des Leibes und Erschütterungsfreiheit der Seele (die beiden negativen Formen des Wohlbefindens) als die Grundbedingungen des seligen Lebens erstreben. Diese beiden Güter gewähren Seelenfrieden. Es bedarf keiner weiteren Ergänzung. Der Sinnenlust bedürfen wir nur, wenn aus ihrem Nichtvorhandensein Unlust entspringt. Nur in diesem vornehmlich die Abwesenheit der Unlustursachen umfassenden Sinne ist die Lust als das Glückseligkeitsziel zu betrachten, auf das das Gefühl als praktische Erkenntnisnorm hinweist (129). Aber eben deswegen ist auch die Lust nicht zu wählen, wenn gröſsere Unlust aus ihr folgt, und die Unlust nicht zu meiden, wenn gröſsere Lust aus ihr folgt, wenngleich an sich jede Lust ein Gut, jede Unlust ein Übel ist. Unter Umständen ist das Gut ein Übel und das Übel ein Gut. Ein groſses Gut ist vornehmlich die Genügsamkeit (autárkeia, Unabhängigkeit von Bedürfnissen), die sich nach dem Vorhandenen einrichtet und überzeugt ist, daſs,

wer der Genüsse am wenigsten bedarf, am meisten Genufs von ihnen hat. Die einfachste Speise genügt dem Bedürfnis; Brot und Wasser gewährt bei vorhandenem Bedürfnis den höchsten Genufs. Einfache Lebensführung ist der Gesundheit dienlich, befähigt zu den Anforderungen des Lebens und macht unerschrocken gegen die Wechselfälle des Geschicks. Unter der Lust als Lebensziel verstehen wir nur die Freiheit von körperlicher und seelischer Unlust (131). Nicht raffinierte Sinnengenüsse erzeugen das lustvolle Leben, sondern nüchterne Erwägung, die die richtigen Prinzipien des Erwählens und Meidens ergründet und die Wahnvorstellungen zu nichte macht, die die Seele beunruhigen. So ist Einsicht (Phronesis) das gröfste Gut, köstlicher als „Philosophie" (unter dieser hier wohl theoretisches Wissen zu verstehen). Aus ihr entspringen auch die übrigen Tugenden. Denn es gibt kein lustvolles Leben ohne Einsicht, Anstand und Gerechtigkeit und keine Einsicht, keinen Anstand und keine Gerechtigkeit ohne lustvolles Leben (diese Umkehrung soll wohl keinen neuen Gedanken einführen, sondern nur dem Gedanken der Untrennbarkeit zur Bekräftigung dienen; 132).

So besteht das beste Leben in folgendem: 1. der richtigen Ansicht über die Götter (die auch hier wieder irreleitend als die wahrhaft fromme, statt als die den quälenden Aberglauben aufhebende bezeichnet wird); 2. und 3. desgleichen über den Tod und die leichte Beschaffbarkeit des Notwendigen. (So weit ist diese Aufzählung nur kurze Zusammenfassung des bisher Erörterten; nun aber werden noch einige weitere Punkte kurz angeschlossen.) 4. Die Überzeugung, dafs die Übel entweder von kurzer Dauer oder von geringer Schwere sind (im Griechischen ein Wortspiel). 5. Die Überzeugung, dafs es kein unverbrüchlich vorausbestimmtes, unentrinnbares Verhängnis gibt, sondern unser Geschick teils allerdings auch vom Zufall, teils aber von unserem eigenen Verhalten abhängt. Besser als die Verhängnislehre sei noch der mythologische Götterglaube, der doch die Hoffnung auf erfolgreiche Gunstbewerbung einschliefse. Gegenüber dieser nicht zu leugnenden teilweisen Abhängigkeit unseres Geschicks

vom Zufall sei es besser, mit Vernunft unglücklich, als mit Unvernunft glücklich zu sein (135).

Wenn er diese und verwandte Gedanken bei Tag und Nacht mit Gleichgesinnten beständig erwägt, wird ihm jede Beunruhigung fernbleiben und er wie ein Gott unter den Menschen leben.

Das vierte dieser Stücke sind die nicht nur bei Diogenes Laertios (139—154) aufgeführten, sondern auch anderweitig häufig erwähnten „Hauptsätze“ (kýriai dóxai). Es sind offenbar Stellen aus verschiedenen Schriften Epikurs, vierzig an der Zahl, eine Art „Lichtstrahlen“, die aber keineswegs in systematischer Anordnung das Ganze seiner Lehre umfassen, sondern fast ausschliefslich ethische Fragen betreffen. Aber auch einzeln genommen, zeichnen sie sich nur teilweise durch Bedeutsamkeit des Gedankens oder glückliche Prägung der Form aus, teilweise leiden sie geradezu an Schwerverständlichkeit. Ähnlicher Sammlungen von Sentenzen, vornehmlich aus seinen Briefen, gab es mehrere, die sich auch noch im späteren Altertum grofser Beliebtheit erfreuten und von Philosophen ganz entgegengesetzter Richtungen, wie dem Stoiker Seneca und dem Neuplatoniker Porphyrios, als Aufputz populärphilosophischer Schriften verwendet wurden. Nachstehend die hauptsächlichsten Gedanken der „Hauptsätze“ in kürzester Fassung; doch bleibt es bei der gewundenen Ausdrucksweise und der Verderbnis des Textes zum Teil zweifelhaft, ob die Meinung Epikurs richtig wiedergegeben ist.

1. Die unvergänglichen und seligen Götter haben weder selbst zu schaffen noch machen sie anderen zu schaffen. Zusatz: Von ihnen ausfliefsende Bilder berühren die Seele und lassen sie als menschenähnlich erkennen. 2. Der Tod ist ohne Bedeutung für uns. 3. Lust ist überwiegend Unlustlosigkeit. 4. Der körperliche Schmerz ist, wenn langdauernd, schwächer als die gleichzeitig vorhandene körperliche Lust, wenn stärker, von kurzer Dauer. 6. Die Staatsgewalt ist nicht etwas Natürliches, sondern der Sicherheit gegen Unbilden wegen eingerichtet. (Die Lesart ist hier zweifelhaft.) 7. Einflufsreiche Lebensstellungen sind nur

dann ein Gut, wenn sie Sicherheit gewähren. 8. Keine Lust ist an sich verwerflich, nur wegen der Folgen. 9. Alle Lustgefühle sind an sich gleichartig. 10. Wenn die Sinnenlust zugleich von den seelischen Beunruhigungen und der körperlichen Unlust befreite, so wäre sie der Inbegriff der Güter. 11. Die „Physik“ hat nur Wert, insofern sie zur Erkenntnis der wesentlichen Punkte unserer Schicksalslage dient. 12. Da jedoch nur eine von mythologischen Vorstellungen freie Erkenntnis der Allnatur uns von seelischen Beunruhigungen befreit, ist die Physik zur Glückseligkeit nötig. 13. Die Sicherheit gegen Menschen wäre ohne Wert, wenn die Beunruhigungen aus unserer Lage in der Welt berechtigt wären. 14. Da die Sicherheit gegen Menschen nur bis zu einem gewissen Punkte erreichbar ist, ist es ratsam, sich möglichst aus dem menschlichen Gemeinschaftsleben zurückzuziehen. 15. Der durch die Natur erforderte Besitz ist begrenzt und leicht zu beschaffen; unbegrenzt ist nur der auf Grund nichtiger Meinungen begehrte. 17. Gerechtigkeit befreit von seelischer Beunruhigung. 18. Die sinnliche Lust ist über die Bedürfnisbefriedigung hinaus keiner Steigerung, sondern nur der Vermannigfaltigung fähig. 19. Endlose zeitliche Verlängerung kann den Wert der richtig verstandenen Lust nicht steigern. 21. Das zur Beseitigung der Unlust des Entbehrens und überhaupt zur Herstellung eines befriedigenden Zustandes Erforderliche ist leicht zu beschaffen. 23. Wer die Sinneserkenntnis überhaupt verwirft, beraubt sich dadurch jeder Grundlage auch für die Denktätigkeit. 24. Wer einen Teil der Sinneswahrnehmungen für falsch erklärt, zerstört damit die grundlegende Erkenntnisnorm überhaupt. 25. Man mufs jede Handlung aus dem letzten Zweck ableiten. 26. Die Begierden, deren Nichtbefriedigung nicht Unlust bewirkt, beruhen nicht auf notwendigen Bedürfnissen, sondern können, wenn ihre Befriedigung mit Opfern verbunden ist, ohne Schaden unterdrückt werden. 27. Die Freundschaft ist weitaus das gröfste Hilfsmittel zur Beseligung des Gesamtlebens. 29. Die schon angeführte Einteilung des Begehrten. In einer Anmerkung wird diese in folgender Art

teilweise näher erläutert: Natürliche und notwendige Begehrungen sind solche, deren Nichtbefriedigung mit Unlust verbunden ist, z. B. Durst; natürliche nicht notwendige, die nur der Vermannigfaltigung der Befriedigung dienen, z. B. feine Speisen; nichtige: Ehrenkränze und Standbilder. 30. Wenn bei blofs natürlichen Begehrungen (deren Nichtbefriedigung nicht mit Unlust verbunden ist) der Trieb anhaltend ist, so beruht dies nicht auf der Natur, sondern auf nichtigen Einbildungen. 31. Die Gerechtigkeit beruht auf einem Vertrag, sich gegenseitig nicht zu schädigen. 32. Gegenüber den Tieren, die solchen Vertrages nicht fähig sind, und gegenüber solchen Völkern, die ihn nicht eingehen können oder wollen, gibt es keine Gerechtigkeit. 34. Die Ungerechtigkeit ist nicht an sich ein Übel, sondern nur durch die Furcht vor Entdeckung und Vergeltung. 35. Diese Gefahr der Entdeckung und Vergeltung besteht fort, solange man lebt. 36. Es gibt ein allgemeingültiges, aus seinem Wesen selbst abgeleitetes Gerechtes (Naturrecht); im besonderen Falle aber gilt das statutarisch als solches Festgesetzte. 37. Das statutarisch Festgesetzte, aber dem Zwecke des Rechtes nicht Entsprechende ist nicht Recht (also auch nicht bindend?). Das mit der Absicht, Gerechtes festzusetzen, Bestimmte dagegen ist, auch wenn es dem Zwecke nur unzulänglich entspricht, von zeitweiliger Geltung. 38. Das unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen dem Zwecke nicht mehr Entsprechende hört auf, Recht zu sein. 40. Ein besonders glücklicher Zustand entspringt aus der Verbindung gesellschaftlicher Sicherheit mit innigem Zusammenleben im engeren Kreise. —

Von den drei Teilen des eigentlichen Systems hatte Epikur den erkenntnistheoretischen in einer besonderen Schrift „Über das Kriterion oder Richtschnur" (Kanon) behandelt (D. L. 27, 30). Er nannte daher auch diesen Teil des Systems den kanonischen (D. L. 29 f.). Und zwar hatte er hier eine dreifache Erkenntnisnorm aufgestellt: die Sinneswahrnehmung und das natürliche Fürwahrhalten für das Theoretische, die Gefühle für die Wertentscheidung (D. L. 31; Cic. Ac. II. 142). Dafs hier das

Gefühlsleben als ein selbständiges Gebiet seelischer Erscheinungen betont wird, ist eine Erkenntnis von grundlegender Bedeutung, die freilich, wie er zeigt, offenbar schon bei Demokrit und Nausiphanes vorhanden war. Dafs auch Epikur das Gefühl gleich bei den Erkenntnisnormen mit aufführt, zeigt, wie entschieden das ganze System auf die Glückseligkeitsfrage zugeschnitten ist.

Die negative Voraussetznng des ersten Kriteriums ist die Verwerfung jeder Erkenntnismöglichkeit durch blofses Denken. Das Denken empfängt seinen Stoff von den Sinnen (D. L. 32; Hauptsätze 23). Daher Verwerfung der „Dialektik“ in jedem Sinne als überflüssig (D. L. 31; Cic. Ac. II. 97, 101).

Dagegen behauptet er die volle Untrüglichkeit (enárgeia) der Sinne nicht nur in Bezug auf die Existenz des sie Erregenden, sondern auch in Bezug auf die Beschaffenheit desselben. Sollte je einmal ein Sinn trügen, so wäre es mit der Glaubwürdigkeit der Sinne überhaupt vorbei (Cic. Ac. II. 79, 83, 101; N. D. I. 70; cf. Hauptsätze 24). Der Sinn urteilt nicht über Richtigkeit oder Unrichtigkeit, ist auch ohne Gedächtnis, vermöge dessen er die jeweiligen Erregungen mit früheren vergleichen könnte, sondern nimmt nur passiv und getreu das Dargebotene auf. Die Wahrnehmung mufs also mit ihrer Ursache gleichartig sein (D. L. 31 f.; S. Emp. Dogm. I. 203—215, II. 355).

Speziell für den Gesichtssinn übernimmt er, wie schon aus dem Brief an Herodot ersichtlich, die Theorie der von den Gegenständen sich ablösenden und durch das Sinnesorgan die Seele berührenden „Bilder“. Es liegt also hier die gleiche grob sinnliche Erkenntnistheorie vor wie bei Zeno, aber mit etwas anderer Begründung. Jede Erregung der Seele, auch die in Träumen oder Wahnvorstellungen Irrsinniger, ja selbst die blofsen Erinnerungsbilder und Phantasievorstellungen stammen, sofern sie die Natur des Sichtbaren haben, direkt von solchen Bildern ab (D. L. 32, 50; Cic. N. D. I. 105; Plutarch, Kolot. 28; doch vergl. S. Emp. Dogm. II. 65 f.). Diese auffallenden Behauptungen finden darin ihre Erklärung, dafs er in allen diesen Fällen,

ebenso wie bei der eigentlichen Sinneswahrnehmung, ein passives Affiziert- oder Erregtwerden von aufsen her (kínēsis) annehmen zu müssen glaubte (D. L. 32). Er behauptet die volle Übereinstimmung des Eindrucks mit dem Verursachenden (Cic. Ac. II. 80, 82 ff.). Dies Verursachende sind aber nicht die Dinge selbst, sondern die Bilder. Diese entsprechen nicht immer den Gegenständen, sie verschieben sich oder verschmelzen miteinander (Phantasievorstellungen); verschiedene Personen erhalten verschiedene, abweichende Bilder von denselben Gegenständen; die Bilder sind unvergänglich im Raume, auch wenn z. B. die Personen, von denen sie ausgegangen sind, nicht mehr existieren (Erinnerungsbilder; Cic. N. D. I. 109). Der Irrtum entsteht im letzten Grunde dadurch, dafs durch falschen Schlufs der Gegenstand dem Bilde gleichgesetzt wird, z. B. wenn das Ruder im Wasser gebrochen erscheint. Zur Erkenntnis der Gegenstände selbst ist also trotz der eigensinnig behaupteten Untrüglichkeit der Sinne nach Epikurs eigenen Voraussetzungen der Gesichtssinn kein geeignetes Hilfsmittel (Plutarch, Kolot. 25). Er verfiel daher auf die ganz unzulängliche Ausrede, „der Weise“ vermöge Bild und Sache zu unterscheiden (Cic. Ac. II. 45). Während er also in Bezug auf die Untrüglichkeit der Sinne über Demokrit hinausgehen will, gelingt ihm dies nicht, und er bleibt bei einer viel schwankenderen und unklareren Lehre stehen als jener. Er mufs sich daher gefallen lassen, sogar mit den Pyrrhoneern, die auch nur das den Sinnen Erscheinende anerkannten, auf eine Stufe gestellt zu werden (D. L. IX. 106).

Wahrscheinlich beruhte auch die ungeheuerliche Behauptung in Bezug auf die Gröfse der Himmelskörper, wenn er sie auch durch anderweitige Gründe zu stützen suchte, im letzten Grunde auf dieser Theorie von der Gesichtswahrnehmung.

Ein entschiedener Widerspruch entsteht in dieser Theorie, wenn einesteils im Briefe an Herodot behauptet wird, die Seele erhalte die Empfindung nur durch Vermittlung des äufseren Organs, anderenteils aber z. B. die Vorstellungen

von den Göttern auf Ausflüsse (Bilder) zurückgeführt werden, die direkt die Seele berühren (Hauptsätze 1; Cic. N. D. I. 105, 107 f.). Und zwar soll dies vornehmlich in Träumen geschehen, auf die Epikur geradezu die Entstehung des Götterglaubens zurückführt (S. Emp. Dogm. III. 25, 43).

Von der Sinneswahrnehmung aus geht auch die Erkenntnis der unwahrnehmbaren Dinge (der letzten Prinzipien des Seienden) durch bewufsten Rückschlufs von der Wirkung auf die Ursache oder vom Anzeichen (semeîon) auf das Zugrundeliegende von statten. Diese Erkenntnis entsteht durch semeîôsis, d. h. Rückschlufs von den Anzeichen. Die Verfahrungsweise dieses Rückschlusses wird nicht näher entwickelt (D. L. 32; zweite Erkenntnisregel im Brief an Herodot).

Das zweite theoretische Kriterium bilden die auf unbewufster Zusammenfassung vieler Sinneswahrnehmungen beruhenden Allgemeinvorstellungen und dem natürlichen Menschenverstand eigenen Überzeugungen, die sogenannten Prolēpseis (D. L. 33; Cic. N. D. I. 43, der nur irrtümlich angibt, Epikur halte diese Vorstellungen für angeboren). Auch diesen kommt Untrüglichkeit zu (D. L. 33), obgleich es, abgesehen von sonstigen Bedenken, völlig unmöglich ist und von Epikur auch gar nicht versucht zu sein scheint, sie gegen willkürliche und irrige Meinungen (hypolēpseis, Brief an Menoikeus 124) abzugrenzen. Diese natürlichen Vorstellungen finden ihren Ausdruck in der Sprache (Brief an Herodot, erste Erkenntnisregel; Cic. Fin. II. 6). Er nennt sie auch „das allgemein verbreitete Vorstellen“ (katholikê nóēsis, D. L. 33).

Das dritte Kriterium, nach dem wir unser Handeln, unser Begehren und Meiden regeln, sind die beiden Gefühlsrichtungen der Lust und Unlust. Sie gelten für alle empfindenden Wesen (D. L. 34; Aristokl. bei Eus. pr. ev. 14, 21, D. 397). Dafür, dafs die Lust zu erstreben und die Unlust zu meiden ist, bedarf es keiner Vernunftbeweise. Das Gefühl entscheidet hier, wie die Empfindung darüber entscheidet, dafs das Feuer heifs, der Schnee weifs, der Honig süfs ist (Cic. Fin. I. 30).

Hier zeigt sich also in der Frage nach dem wissenschaftlichen Prinzip der Bewertung gegenüber der ablehnenden Haltung der Akademie und Zenos und der vermittelnden Stellung des Aristoteles eine entschiedene Rückkehr zum Standpunkte des Demokrit und Eudoxos. Mit diesen wird auch der Ausdruck „Affektion" (páthos) streng auf die beiden Gefühle eingeschränkt, während sonst meist auch das Begehren mit unter diesen Ausdruck einbegriffen wird.

Den zweiten Teil des Lehrsystems bildet die „Physik". Entsprechend dem antiken Begriffe von der Natur gehörte auch bei Epikur in diesen Teil nicht nur, was wir Naturlehre nennen, sondern z. B. auch die Lehre von den organischen Wesen, vom Menschen, von der Seele und von den Göttern. In welchem Umfange er in seiner grofsen, 37 Bücher umfassenden Schrift „Über die Natur" dieses ganze Gebiet behandelt hatte und in welchem Mafse er in dieser Schrift nach einer wissenschaftlich begründeten Stellungnahme zu den einzelnen Problemen gestrebt hat, ist bei der unzulänglichen Kenntnis vom Inhalte dieser Schrift (Z. 367, 6; Usener 124ff.) nicht auszumachen. In den Lehrbriefen beschränkt er, wie wir gesehen haben, die Behandlung der physischen Fragen ganz auf das für den Endzweck der Philosophie Notwendige, auf die Begründung bestimmter Überzeugungen über den Weltlauf und die Welteinrichtung, soweit solche zur Beseitigung abergläubischer Beunruhigungen in Bezug auf unsere eigene Weltlage erforderlich sind. Zu diesem Zwecke bedarf es nicht der Entscheidung für eine bestimmte Einzelerklärung, sondern nur der Entscheidung für ein bestimmtes Erklärungsprinzip. Während es Demokrit um Naturwissenschaft zu tun ist, bedarf es bei Epikur nur einer Naturansicht.

Zur Würdigung der Physik Epikurs genügt zweierlei: 1. dafs zu einigen der nach den Lehrbriefen mitgeteilten Züge noch einige ergänzende und erläuternde Bemerkungen hinzugefügt werden; 2. dafs die Ergebnisse der Physik für die Glückseligkeitslehre in der eigenen Formulierung Epikurs zusammengestellt werden.

In ersterer Beziehung ist noch folgendes zu betonen: 1. Im Gegensatz gegen Zeno, der die Grundelemente des Wirklichen ausdrücklich für der Masse nach endlich erklärt hatte, kehrt Epikur zu der alten Lehre von der Unendlichkeit des Weltstoffes zurück. 2. Demokrit hatte der gröfsten Wahrscheinlichkeit nach die Urbewegung der Atome zwar als eine geradlinige, aber als eine in allen möglichen Richtungen verlaufende bezeichnet, bei welcher Annahme der Zusammenprall der Atome und die Entstehung der Welten sich als selbstverständliche und keiner weiteren Hilfsannahme bedürftige Folge ergab. Im Gegensatz zu dieser Lehre läfst Epikur, obwohl auch er das Oben und Unten im Leeren verneint, sämtliche Atome in ein und derselben Richtung, wie ein Regenschauer, sich geradlinig bewegen. Und zwar doch wieder von oben nach unten! Wie er zu dieser Änderung kam und wie er trotz der Leugnung des Oben und Unten im unendlichen Raume doch eine solche Fortbewegung behaupten konnte, ist bei der Unklarheit und Textunsicherheit der einzigen erhaltenen Äufserung von ihm über diesen Punkt (Brief an Herodot 60) nicht auszumachen. Nach Cicero (Fin. I. 18) scheint er auf Grund der Fallerscheinungen auf der Erde behauptet zu haben, die „natürliche Bewegung“ des Schweren sei die geradlinige Bewegung nach unten. Infolge dieser Veränderung aber sah er sich genötigt, um den Zusammenprall zu ermöglichen, zu einer höchst lächerlichen Hilfshypothese seine Zuflucht zu nehmen. Er behauptete nämlich eine geringfügige, durch nichts erklärbare, ursachlose Abweichung der fallenden Atome von der senkrechten Linie. So wurde der Zusammenprall möglich. Zur Rechtfertigung dieser Annahme bediente er sich eines höchst abenteuerlichen Argumentes. Die unverbrüchliche Geradlinigkeit im Fall der Atome nötige zur Annahme des Verhängnisses und lege auch dem menschlichen Verhalten die Fessel des ewigen Vorausbestimmtseins auf. Die Annahme einer willkürlichen, ursachlosen Abweichung der Atome von der geraden Linie liege im Interesse der menschlichen Freiheit (Cic. Fin. I. 19; Fat. 22, 46, 18; N. D. I. 69). Wie bitter Ernst es ihm mit dieser

Gegnerschaft gegen das Verhängnis ist, von der auch schon im dritten Lehrbriefe (133 ff.) die Rede war, dafür kann auch noch ein zweites, höchst auffälliges Beispiel angeführt werden. Ein unverbrüchliches Denkgesetz, das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, besagt, dafs alles, was ist oder geschieht, entweder dieses Bestimmte (a) oder ein von diesem Bestimmten Verschiedenes (nicht-a) sein mufs, dafs ein dritter Fall nicht möglich ist (n = a oder nicht-a). Epikur witterte auch in diesem Denkgesetz das Gespenst des Verhängnisses. Wenn der Satz richtig sei: Epikur wird morgen am Leben oder nicht am Leben sein, so sei darin eine unentrinnbare Notwendigkeit ausgedrückt. Er leugnete deshalb die Gültigkeit dieses Denkgesetzes (Cic. N. D. I. 70; Fat. 36). Dieser zweite Fall nun zeugt von einer handgreiflichen Unklarheit des Denkens. Aber auch dem Argumente für die Atomablenkung liegt eine Verwechslung der durch die Unverbrüchlichkeit des Kausalgesetzes bedingten Notwendigkeit alles Geschehens mit der geheimnisvollen Macht eines überweltlichen, über den Dingen schwebenden Fatums zu Grunde.

3. Die Seele betreffend, so ist es eine geringfügige Abweichung von Demokrit, dafs er sie nicht ausschliefslich aus Feueratomen, sondern aus Feuer- und Luftatomen bestehen läfst (Brief an Herodot 63). Eine sehr viel tiefer greifende Neuerung wird ihm in Plutarchs Kolotes (c. 20) und bei den Doxographen (D. 388) beigelegt. Danach hätte er nicht nur einen von der Luft verschiedenen dritten Bestandteil, den Hauch, sondern auch noch einen vierten, nicht näher zu bezeichnenden, selbstverständlich ebenfalls stofflichen, angenommen, dem allein die Fähigkeit des Empfindens zukomme. Ist diese Angabe richtig, so liegt darin ein Verzicht auf die Möglichkeit, die Empfindung mit Demokrit lediglich als eine Form der Bewegung zu fassen und ein teilweises Zurückgreifen auf den alten Hylopsychismus, das wir ja bei Zeno in noch viel umfassenderem Mafse fanden.

4. Die Götter sind „unvergänglich". Ob sie auch, wie die Atome und das Leere, von Ewigkeit her sind,

darüber fehlt ein bestimmtes Zeugnis. Bei Cicero (N. D. I. 68) kommt die Annahme, dafs sie aus Atomen bestehen, nur im Munde des Gegners vor, der daraus die richtige Folgerung zieht, dafs sie dann, wie alles Zusammengesetzte, auch nicht von unvergänglichem Bestande sein könnten. Die Götter müssen ferner von menschlicher Gestalt sein. Dafür spricht, dafs ihre Bilder dem Geiste (nicht den Augen) im Wesen, wie im Schlafe so erscheinen. Auch ist die Menschengestalt allein fähig, Sitz der Vernunft zu sein. Sie haben jedoch nicht Körper, sondern nur gleichsam Körper, nicht Blut, sondern nur gleichsam Blut. Ihre Körper sind durchsichtig und bieten dem Winde keinen Widerstand. Entsprechend der unbegrenzt grofsen Zahl der Menschen müssen auch unbegrenzt viele Götter angenommen werden (Cic. N. D. I. 46—56; Div. II. c. 15). Sie sind redebegabt (Us. 239), und da sie sich mit den die Seligkeit beeinträchtigenden Geschäften der Welten nicht befassen, auch die Welten vergänglich sind, so ist ihr Wohnsitz im leeren Raume zwischen den Welten, in den Metakosmien (lateinisch Intermundien) (Cic. Div. II. c. 15; D. 572). Lebhaft befürwortete Epikur die herkömmliche Verehrung der Götter und hatte eine eigene Schrift „Über die Frömmigkeit“ verfafst (Cic. N. D. I. 115, 123). Dafs er im Briefe an Menoikeus sogar auf eine Art von Gnadenerweisungen seitens der Götter hindeutet, haben wir gesehen; dies würde wenigstens eine Kenntnisnahme vom Treiben in den Welten zur Voraussetzung haben, und es wäre auch in der Tat nicht abzusehen, womit sie sonst ihre unendliche Mufse ausfüllen sollten. Sie sind eine Art müfsiger Weltenlungerer auf den freien Plätzen des All. Freilich mufs dabei vorausgesetzt werden, dafs die äufseren Umhüllungen der einzelnen Welten ihrem Blicke durchdringlich sind. Wegen dieser seltsamen und mit seinem System schlecht in Einklang zu bringenden Götterlehre, die übrigens an Demokrit in etwa ein Vorbild hatte, wurde im Altertum mehrfach die Vermutung geäufsert, es sei ihm mit dieser Lehre nicht Ernst; er habe sie nur aufgestellt, um staatlichen Belästigungen zu entgehen (Cic. N. D. I. 85, III. 3; Plutarch Non posse 21;

S. Emp. Dogm. III. 58 ff.). Insbesondere ist dies vom Stoiker Posidonius († ca. 51 vor Chr.) behauptet worden (N. D. I. 123). Jedenfalls steht Epikur, auch hierin Zeno unähnlich, dem ganzen Mythenwesen der Volksreligion bewufst und entschieden ablehnend gegenüber (D. L. 81), wie er denn auch die Weissagekunst ausdrücklich und rückhaltlos verwarf (ib. 135). Wurde er doch sogar beschuldigt, einen grofsen Teil seiner Ausführungen über die religiösen Fragen der Schrift des Kyrenaikers Theodoros, des Gottesleugners, „Über die Götter", entnommen zu haben (D. L. II. 97). Nach allem diesem könnte die religiöse Bedeutung der Götter im Sinne Epikurs nur darin bestehen, erhebende Vorbilder der epikurischen Glückseligkeit zu sein.

Die Bedeutung der Physik für die Glückseligkeit hat ihren kürzesten Ausdruck gefunden in den vier kurzen Sätzen, die unter dem Namen „das vierfache Heilmittel" (tetrapharmakos) zusammengefafst wurden. Es handelt sich um vier Heilmittel gegen die seelische Beunruhigung über unsere allgemeine Schicksalslage. Sie lauten: 1. Etwas nicht zu Fürchtendes ist die Gottheit. Hier tritt das in den Lehrbriefen und sonst meist unter dem Deckmantel religiöser Verehrung versteckte eigentliche Interesse an der Lehre von den Göttern unverhüllt hervor. Man braucht sie nicht zu fürchten, weil sie sich nicht um den Weltlauf kümmern. 2. Etwas Empfindungsloses ist der Tod. 3. Etwas leicht zu Beschaffendes ist das Gute. Das Gute bedeutet hier das den recht verstandenen wirklichen Bedürfnissen Entsprechende, die wertvollste und begehrenswerteste Lust Gewährende. Voraussetzung dieses Satzes ist einesteils eine bestimmte Lehre von der Einrichtung unserer Natur hinsichtlich des von ihr Geforderten, wie sie z. B. in der Rangfolge des Begehrten in den vier Lehrstücken mehrfach vorkam, anderenteils eine Betrachtung der uns umgebenden Natur, nach der diese das wirklich Erforderliche leicht spendet. 4. Etwas leicht zu Ertragendes ist das Übel. Auch hier kommt wieder sowohl die Welteinrichtung

als die menschliche Natur in Betracht. Erstere gewährt zwar die notwendigen Güter, trifft uns aber auch mit unvermeidlichen Übeln des Leibes und der Seele, Krankheit, teilweiser Abhängigkeit unseres Loses von unberechenbarem Zufall (Brief an Menoikeus D. L. 135). Aber die blofse Möglichkeit solcher Übel darf uns nicht mit banger Sorge erfüllen, und wenn sie da sind, lehrt die Erfahrung, dafs sie, wenn heftig, nur kurz dauernd, und wenn von langer Dauer, nicht heftig sind (si longus levis, si gravis brevis).

Diese vier Sätze treten, wenn auch nicht in dieser knappen Formulierung, besonders im Briefe an Menoikeus aufs deutlichste hervor; auch in den „Hauptsätzen“ wird die Mehrzahl derselben nachdrücklich betont. Die kurze Formulierung und Zusammenfassung unter der Bezeichnung „Tetrapharmakos“ stammt jedoch nicht von Epikur selbst (Vol. Herc. II. 1, 148; Us. S. 69).

Dem dritten Hauptteile, der Ethik, liegt auch hier selbstverständlich die Güterlehre zu Grunde. Ihre mafsgebende Erkenntnisnorm, die beiden entgegengesetzten Grundgefühle, haben wir schon kennen gelernt.

Epikur hätte nun, wie Aristoteles tat, irgend eine besondere Gruppe der Lustursachen als zur Herstellung der Glückseligkeit vorzugsweise oder ausschliefslich erforderlich aussondern können. Dafs er dies nicht tut, sondern im Prinzip alle Arten von Lust für gleichwertig erklärte, ist der Hauptfehler des Systems. Dafs er die Lust überhaupt für das höchste Gut erklärte, das findet in mehreren Zügen seiner Lehre noch einen besonderen Ausdruck. Zunächst darin, dafs er sich zum Beweise mit besonderem Nachdruck auf das Verhalten der Tiere berief. Diese sind in ihrem Streben nach Lust vom ersten Momente ihres Daseins an der eigentliche „Spiegel der Natur“, nämlich der Natur der empfindenden und fühlenden Wesen einschliefslich des Menschen (Cic. Fin. II. 31, 109; Ac. I. 6; S. Emp. Hyp. III. 194; Dogm. V. 96; D. L. 34). Ferner spricht sich dies darin aus, dafs er alle Lust an sich selbst, rein als seelischer Vorgang und abgesehen von dem Verursachenden, für gleich-

artig erklärte (Hauptsätze 9). Was aber gleich*artig* ist, mufs auch gleich*wertig* sein.

Die weitere Ausführung der Güterlehre nimmt nun aber doch eine ganz andere Wendung, als man nach dieser Bestimmung der Lust überhaupt als Lebensziel erwarten könnte. Um dies zu verstehen, müssen wir zunächst seine eigentümliche Einteilung der Lust in vier Lustarten kennen lernen (D. L. 136). Diese entsteht dadurch, dafs er zwei Einteilungsprinzipien sich durchkreuzen läfst. Alle Lust ist entweder körperlich oder seelisch (auf Vorstellungen beruhend). Alle Lust ist anderenteils entweder Lust aus Abwesenheit von Unlustaffektionen (negativ) oder Lust aus lusterzeugenden Affektionen (positiv). So entsteht folgende Tafel: I. Körperliche Lust. 1. Positive, d. h. Sinnenlust oder Lust im engsten Sinne, für die er den zarten Namen Euphrosyne (Frohsinn) eingeführt hatte. 2. Negative, die körperliche Unlustfreiheit (aponía), auch mit der Gesundheit und dem aus der Abwesenheit körperlicher Störungen entspringenden Behagen (eustátheia) gleichgesetzt (Usener Fr. 68). Diese Gleichsetzung zeigt, dafs hier irrtümlich etwas sehr Positives zum Negativen geschlagen wird. Für den Körper als Sitz dieser beiden Lustarten gebraucht Epikur den Ausdruck „Fleisch“ (z. B. Plut. Non posse 4 a. E.). II. Seelische Lust. 1. Positive, die Freude (chára). 2. Negative, Freiheit von Beunruhigungen (Ataraxie). Diese beruht wesentlich auf denjenigen Überzeugungen, die in dem „vierfachen Heilmittel“ ihren kürzesten und prägnantesten Ausdruck gefunden haben.

Hier wird im Gegensatz gegen die *Kyrenaiker* das Gebiet der Lust in sehr beträchtlichem Mafse erweitert. Während jene die blofse Freiheit von Unlust nicht zur Lust rechneten und auch die positive seelische Lust nur teilweise gelten liefsen, setzt Epikur die letztere in ihre Rechte ein und schlägt überdies das ganze Gebiet der Unlustlosigkeit nach ihren beiden Arten zur Lust.

Ja, er geht in diesem Gegensatze noch weiter. Einesteils ist er darauf bedacht, der positiven Lust enge Grenzen anzuweisen. Die positive körperliche Lust darf nicht durch

gröfsere Unlustfolgen erkauft werden und hat überhaupt nur Berechtigung, soweit dadurch eine sich regende Bedürfnisunlust beseitigt wird. Zu dem in dieser Beziehung schon Vorgekommenen kann noch die Äufserung hinzugefügt werden, der Geschlechtsverkehr nütze niemals, man müsse froh sein, wenn er nicht schade (D. L. 118). Die positive seelische Lust ist, wenn sie auf Ehre und Ruhm beruht, schlechterdings eitel, wenn auf Macht und Ansehen, nur so weit berechtigt, als daraus das negative Lustgefühl der Sicherheit entspringt. Auch die Geistesfreuden aus Wissenschaft und Kunst sind von geringer Bedeutung. Ja, er schränkt die „Freude“ im wesentlichen ein auf die Erinnerung an gehabte Sinnengenüsse und die hoffende Vorfreude auf solche (Usener Fr. 429 ff.). Mit besonderem Nachdruck wird als ein seelisches Gut vom höchsten Werte die Freundschaft gepriesen (Hauptsätze 29; Cic. Fin. II. 80). Diese scheint jedoch, da Epikur ihren Wert ausdrücklich aus der Sicherstellung des Lebens durch die Hilfe der Freunde ableitet (Cic. Fin. II. 82), zur Ataraxie gerechnet werden zu müssen.

Anderenteils legt er der negativen Lust geradezu den entscheidenden Wert bei. So werden im Briefe an Menoikeus (128) geradezu leibliche Gesundheit und Ataraxie als die beiden Grundbedingungen des glückseligen Lebens bezeichnet und an anderer Stelle (Plut. Non posse 4 a. E.) „das bleibende Wohlbefinden des Fleisches und die Überzeugung von dessen Fortdauer“ als Quelle der „höchsten und sichersten Wonne“ bezeichnet. Überhaupt ist diese Bevorzugung der negativen Lust ein entscheidender Charakterzug Epikurs. Gelegentlich setzt er in die Befreiung von Übeln und die darauf bezügliche freudige Erinnerung geradezu das ganze höchste Gut (Plut. Non posse 7).

Ein dritter unterscheidender Zug gegenüber den Kyrenaikern liegt darin, dafs Epikur durchaus nicht nur die einzelnen Lebensmomente, sondern das Gesamtleben in Betracht zieht. Es kann zwar nach seinen Voraussetzungen nur danach gestrebt werden, dafs jederzeit ein Überschufs von Lust über die Unlust vorhanden sei, aber dieses Streben

setzt doch eine planmäfsige Regelung der gesamten Lebensführung voraus.

Dagegen kommt er nun durch einen anderen Grundzug seiner Güterlehre den Kyrenaikern wieder erheblich näher, dadurch nämlich, dafs die letzte Quelle alles Wohlseins die körperlichen Güter sind. Dies ergibt sich schon aus vorstehender Darlegung. Auf dem Gebiete der positiven Lust beruht die seelische Lust durchaus auf der körperlichen, und auch die seelische Beunruhigungsfreiheit hat zur Grundlage nur die Gewifsheit, dafs die körperliche Unlustlosigkeit von keiner Seite Störungen erleidet. Da nun aber ferner wieder von den beiden Arten der körperlichen Lust der negativen die weitaus gröfsere Bedeutung zukommt, so steht diese, d. h. die Gesundheit und das (auch gegen Bedrohungen gesicherte) körperliche Behagen, im Mittelpunkte der ganzen Wertlehre.

Eine einigermafsen verschiedene Anschauung würde sich ergeben, wenn ein oft angeführter Ausspruch Epikurs aus seiner Schrift „Vom Lebensziel“ seine Meinung vollständig wiedergäbe. Am genauesten findet sich diese Stelle bei Cicero (Tusc. III, 41). Epikur erklärt sich aufser stande, sich „jenes Gute“ (wahrscheinlich ist von der positiven Lust die Rede) vorzustellen, wenn man absähe von der Lust des Gaumens, absähe von (hier ist eine Lücke im Text; nach der verkürzten Anführung der Stelle bei Diog. Laert. [6] und nach vielen Anspielungen auf sie bei Cicero [Fin. II. 7, 20, 23, 29, 64; N. D. I. 111] ist hier die Erwähnung der Geschlechtslust ausgefallen), absähe von den auf dem Schönen beruhenden Genüssen des Ohrs und des Auges, sowie überhaupt von den Genüssen der Sinne. Man könne daher nicht sagen, die seelische Lust (immer auf dem Gebiete des Positiven!) gehöre allein zu den Gütern. Denn diese bestehe wesentlich in der Hoffnung auf Befreiung von Unlust durch den Besitz der vorgenannten körperlichen Güter.

Hier wird also das Gebiet der positiven körperlichen Lust nicht auf Geschmacks- und Geschlechtslust eingeschränkt, sondern auf alle fünf Sinne ausgedehnt. Diese

Lustgruppe wird als Gut bezeichnet und die positive seelische Lust wesentlich von ihr abhängig gemacht. Keineswegs aber wird behauptet, dafs diese Lustgruppe den einzigen oder auch nur den höchsten Lustwert darstelle. Hatte doch Epikur in derselben Schrift (Us. Fr. 68) den vorstehend schon angeführten Ausspruch von dem gesicherten „Wohlbefinden des Fleisches“, d. h. der gesicherten körperlichen Unlustfreiheit, als Quelle der höchsten Befriedigung bezeichnet. Mit diesem Hauptprinzip steht also die vielerwähnte Stelle durchaus nicht im Widerspruch. Und zum Überflufs bemerkt Cicero (Fin. II. 30) gerade mit Bezug auf diesen Ausspruch, dafs Epikur bisweilen die positive Lust aufs tiefste herabsetze, bisweilen aber auch wieder so stark hervorhebe, dafs es den Anschein gewinne, als erkenne er neben ihr überhaupt kein anderes Gut an. Zum letzteren Falle gehört die Erwägung, ob nicht der Greis sich noch durch Betasten Geschlechtsgenufs verschaffen solle (Plut. Non posse 12). Man mufs also solche einzelne Aussprüche immer nur im Gesamtzusammenhange seiner Lehre fassen.

Selbstverständlich steht diese Theorie von den Wertunterschieden der Lustarten wieder in Zusammenhang mit der anderen Rangfolge, die auf der Naturgemäfsheit der Begehrungen beruht (Brief an Menoikeus 127, Hauptsätze 29). Cicero (Tusc. V. 93) hat diese Rangfolge in folgender Weise: notwendige natürliche Begehrungen, nicht notwendige natürliche, weder notwendige noch natürliche. Die erste dieser drei Klassen könne „fast mit nichts“ befriedigt werden, die zweite sei leicht zu befriedigen, aber auch leicht zu entbehren, die dritte sei als völlig nichtig völlig zu unterdrücken. Wie es scheint, bezieht sich diese Rangfolge ausschliefslich auf das positive Lust Gewährende.

Aus dieser Güterlehre ergibt sich nun mit strenger Folgerichtigkeit die epikurische Regel der Lebensführung, die eigentliche Ethik. Das Lebensziel ist eine mit möglichst überwiegender Lust ausgestattete Lebensführung. Recht und lobenswert ist alles, was diesem Zwecke dient (Cic. Fin. I. 42). Die sittlichen Eigenschaften sind

daher so wenig um ihrer selbst willen da wie die Kunst des Arztes oder Steuermanns.

Die allumfassende Eigenschaft hierzu ist die Einsicht. Sie ist die eigentliche „Lebenskunst“, die Schöpferin eines lustvollen Lebens. Sie regelt das Streben nach positiver Lust nach dem Gesetze der drei Rangklassen, sorgt für das Vorhandensein der Ataraxie und der übrigen Lustquellen nach dem Mafse ihrer Bedeutung (ib. 43—46).

Die drei besonderen Tugenden, die Mäfsigkeit oder Enthaltsamkeit, die Tapferkeit und die Gerechtigkeit, sind nur Anwendungen der Einsicht auf besonderen Gebieten. Die Mäfsigkeit ist die Anwendung der Einsicht auf das Gebiet der körperlichen Genüsse und Schmerzen. Sie bewahrt vor Krankheit, Schaden und Schande, erzielt das höchste Mafs des Genusses durch eingeschränktes Geniefsen und lehrt, den kleineren Schmerz auf sich zu nehmen, um einem gröfseren zu entgehen oder eine gröfsere Lust zu erlangen (ib. 47 f.). Die Tapferkeit bezieht sich auf das Gesamtgebiet der zu ertragenden Unlust. Diese wird durch feige Furcht nur schlimmer. Die Tapferkeit beruht auf der Einsicht, dafs grofser Schmerz bald durch den Tod beendigt wird, kleiner, mit Ruhepausen, leicht zu ertragen ist, und dafs wir bei mittelgrofsem Schmerz die freie Wahl haben, ihn, wenn erträglich, zu tragen, wenn nicht, mit ruhigem Gemüte freiwillig aus dem Leben zu gehen, wie aus einem Theater, wenn uns das Stück nicht gefällt (49). Die Gerechtigkeit entgeht den Übeln der Angst vor Entdeckung und des allgemeinen Hasses und erwirbt die Güter des Wohlwollens und die Zuneigung der anderen, die uns Sicherheit und allerlei Annehmlichkeiten des Lebens gewährleisten (50—53; kürzer die vier Tugenden Offic. III. 117). Freilich ist dies Fundament der Gerechtigkeit nicht unbedingt tragfähig. In einer seiner Schriften hatte Epikur die Frage, ob der Weise gegen die Gesetze handeln werde, wenn er unbedingt gewifs sei, dafs es nicht an den Tag kommen werde, dahin beantwortet, das lasse sich nicht so leicht bestimmen (Plut. Kolot. 34).

Von der Tugend in dem umfassenden Sinne, dafs durch sie das gesamte Leben im Dienste des Lebenszweckes geregelt wird, konnte Epikur sagen, sie sei das einzige von dem Lustzwecke nicht Trennbare, während alles Sonstige als entbehrlich weggedacht werden könne (D. L. 138). Das eigentlich Sittliche in unserem Sinne hat allerdings in dieser „Tugend" nur einen sehr eingeschränkten Platz.

Bei Diogenes Laertios findet sich auch (117—121) ein Musterbild des epikureischen Weisen. Dasselbe leidet aber an grofser Zusammenhangslosigkeit und scheint nicht eine einheitliche Darstellung zu bilden, sondern, wie auch andere Stellen zeigen, mehr in Konkurrenz mit dem Bilde des stoischen Weisen aus gelegentlichen Äufserungen Epikurs zusammengetragen zu sein. Jedenfalls behauptet Epikur, dafs der Weise immer glücklich sei (Cic. Tusc. III. 59, V. 111), und hat, um diesen Satz vollhalten zu können und überhaupt seinen Weisen auf eine imponierende Höhe emporzuschwindeln, in Bezug auf die Leistungsfähigkeit seines Systems den Mund recht voll genommen. Davon nur einige Proben. Er pflegte zu sagen, er sei bereit, selbst mit Zeus in einen Wettstreit um Glückseligkeit einzutreten, wenn er nur Wasser und Brot habe (Ael. V. H. IV. 13; Stob. Flor. 17. 30). Der Weise wird für den Freund selbst sein Leben aufopfern (D. L. 121). Der Weise ist glücklich, nicht nur wenn er gebrannt oder geschnitten, sondern selbst wenn er gefoltert wird (D. L. 118; Cic. Tusc. II. 17, V. 73). Nach der ersten Stelle (D. L. 118) wird er sich auf der Folter des Stöhnens und Wehklagens nicht enthalten. Dies Zugeständnis an die menschliche Schwäche mufs er aber nach den Cicerostellen wieder zurückgezogen haben. Nach diesen ruft er im glühenden Stiere des Phalaris: „Wie lieblich das ist! Wie so ganz und gar mich das nicht anficht!" Diese ungeheuerliche Behauptung entspringt aus der Theorie, dafs man sich gegenwärtiges Übel erträglich machen könne, indem man die Gedanken in Erinnerung und Hoffnung auf frühere oder künftige Lustzustände lenke (Cic. Tusc. III. 32 bis 37). Das ist freilich für eine so exorbitante Leistung ein schwaches Fundament!

Ein besonderer Zug des epikurischen Weisen ist, dafs er sich der Beteiligung an den öffentlichen Angelegenheiten enthält (ib. 120). Dies stimmt zu der Verachtung von Ehre und Ruhm und der Ansicht, dafs Macht nur dann einen Wert habe, wenn sie Sicherheit gewähre (Hauptsätze 7). Einen höheren Beweggrund zu öffentlichem oder gemeinnützigem Wirken konnte es ja nach Epikur, aber auch nach den meisten anderen antiken Systemen nicht geben. Dies Prinzip hat seinen prägnantesten Ausdruck in der Mahnung: „Führe dein Leben im Verborgenen!" (Bene vixit, qui bene latuit; Plut. Kolot. 31, 34). Und mit dieser Abwendung vom öffentlichen Leben hängt wieder die rückhaltlose Herabsetzung der Redekunst zusammen (Kolot. 33). Epikur hatte diesem Gegenstande eine eigene Schrift „Über die Redekunst" gewidmet, in der er diese, als nur auf Routine beruhend, verächtlich machte (Us. 109).

Weniger bescheiden als Zeno, nahm Epikur für sich selbst die Auszeichnung, eine vollendete Verwirklichung dieses Ideals zu sein, in Anspruch, und auch seinen Lieblingsschüler Metrodor erklärte er für einen Weisen, der denn seinerseits diese hohe Anerkennung auch nicht ablehnte (Cic. Fin. II. 7). Diese Tatsache ist denn auch geeignet, die Überleitung zu seinem Wirken als Schulgründer und zur Schilderung der Schule unter seiner Leitung zu bilden.

3. Die Schule unter Epikurs Leitung (ca. 300—270).

Infolge seiner Lehrtätigkeit in Athen finden sich aufser den Freunden aus den kleinasiatischen Städten zahlreiche Anhänger heran (D. L. 9). Ein fester Verband entsteht; durch den Ankauf eines Gartens (ib. 10), der im Nordwesten der Stadt, auf dem Wege zur Akademie, gelegen war (Cic. Fin. V. 3; Leg. I. 21), wurde für ein enges Zusammenleben auch die äufsere Vorbedingung geschaffen. Auch für die Schule Epikurs, wie für die drei übrigen Hauptschulen wurde eine Bezeichnung nach der Örtlichkeit

der Zusammenkünfte üblich. Sie hiefsen „die in dem Garten“, die Gartenphilosophen.

Dafs für den Erfolg Epikurs in erster Linie seine Lehre mafsgebend sein mufste, bedarf nach dem Ausgeführten keines weiteren Beweises. Dafs aber auch seine Persönlichkeit hierbei ausschlaggebend mitwirkte, beweist schon die fast abgöttische Verehrung, die ihm, wie gezeigt werden soll, von den Seinen gezollt wurde. Er war nach allgemeinem Zugeständnis persönlich ein edler Mensch, freundlich und human (Cic. Fin. II. 80 f.; D. L. 10). Aber es kam noch etwas anderes hinzu. Sein Erfolg beruht wesentlich mit auf einem ins Mafslose gesteigerten Selbstgefühl. „Vertraut ihr nur euch selbst, vertrauen auch euch die anderen.“ Eine besonders abstofsende, aber höchst charakteristische Äufserungsweise dieses Selbstgefühls ist die überaus gehässige Art, wie er alle anderen Philosophen nicht nur ihren Leistungen nach herabsetzte, sondern auch persönlich in kaum glaublicher Weise verunglimpfte. Proben dieses Verfahrens sind uns in seinem Verhalten zu Nausiphanes und Demokrit schon entgegengetreten. Aber es werden uns noch andere gleich staunenswerte Leistungen in dieser Richtung überliefert. Dafs er Leukipp überhaupt die Existenz absprach (D. L. 13), ist schon früher erwähnt worden. Heraklit nannte er einen Verwirrer, Protagoras einen Lastträger, der bei Demokrit Schreiber gewesen sei und auf den Dörfern Lesen und Schreiben gelehrt habe, die Kyrenaiker Feinde Griechenlands, die Megariker grofse Verderber, Plato, von dessen eingehenden Entwicklungen über die Rangfolge der Bedürfnisse, sowie über das Verhältnis der Unlustlosigkeit zur positiven Lust im „Staat“ (VIII. 12, IX. 9 ff.) er ganz offenbar für seine eigene Lehre die entscheidendsten Anregungen erhalten hat, den „goldenen“ und einen „Dionysschmeichler“. Dafs nämlich auch diese letztere Bezeichnung auf Plato selbst und nicht, wie es nach dem Wortlaut des Berichts scheinen könnte, auf die Akademiker geht, geht schon daraus hervor, dafs hier auf das Verhältnis Platos zu den beiden Tyrannen von Syrakus Bezug genommen wird. Von Aristoteles

wufste er zu berichten, er sei ein Schlemmer gewesen, der sein väterliches Erbteil durchgebracht, dann Kriegsdienste genommen und einen Handel mit Arzneimitteln getrieben habe, und Pyrrhon war ihm ein unwissender und ungebildeter Mensch (D. L. 8; Aristokles bei Eus. pr. ev. 15, 2). Dafs er auch Phädon und Theophrast in ähnlicher Weise heruntergerissen und selbst einem Sokrates gegenüber mit seinen Schmähungen nicht Halt gemacht hat, wird ebenfalls bezeugt (Cic. N. D. I. 93; Plut. Non posse 2). Selbstverständlich mufste ein so zuversichtliches Verurteilen der gröfsten Kapazitäten in Verbindung mit der ständigen Behauptung, dafs er seine ganze Weisheit ausschliefslich von sich selbst habe (S. Emp. Math. I. 3; Cic. N. D. I. 72), ihm bei seinen unwissenden Anhängern, die die Lücken seines eigenen Wissens nicht zu beurteilen wufsten und seine holperigen und gewundenen, aber mit dem gröfsten Selbstbewufstsein angepriesenen Auslassungen wie eine höhere Offenbarung aufnahmen, einen ungeheuren Nimbus verschaffen. Bewies doch einer seiner Brüder, die seine Anhänger waren (D. L. 3), Neokles, in einem Vortrage im „Garten“, Epikur sei von Kind an der Weiseste unter allen früheren und zur Zeit lebenden Menschen, und zwar deshalb, weil sich schon im Mutterschofse die feinsten Atome zur Bildung seiner Seele zusammengefunden hätten (Plut. Non posse 18).

Es gab aber in der Schule auch noch sonst allerlei Anziehungspunkte. Zwar die äufsere Weise des Zusammenlebens soll sehr einfach gewesen sein. Ein Becher geringen Weins, im übrigen Wasser. Epikur selbst bezeugte in einem Briefe, dafs er sich mit Wasser und Brot begnüge, und sprach in einem anderen die Bitte aus, ihm etwas Käse zu schicken, damit er auch einmal üppig leben könne (D. L. 11). Dagegen wurde ein ausgedehnter Kultus der Freundschaft zur Schau getragen. Epikur soll für seine Schule die pythagoreische Gütergemeinschaft zwischen Freunden deshalb abgelehnt haben, weil darin ein Mifstrauen in die Gesinnung der Freunde zum Ausdruck komme (ib.). Er selbst verstand es offenbar meisterhaft, einen süfslichen Ton gegen-

seitiger Beräucherung anzuschlagen. So nennt er seinen Schüler Kolotes sein liebes Koloteschen (Plut. Kolot. 1), und den auswärtigen Freunden, die ihm Getreide gesandt hatten, schreibt er, sie hätten ihm „bis an den Himmel reichende Beweise“ ihrer Zuneigung gegeben (Plut. Non posse 15). Bei der Erinnerung an den letzten Vortrag des vor ihm verstorbenen Neokles zerfliefst er in Wonnetränen (ib. 16). Den noch nicht achtzehnjährigen Pythokles (den Empfänger des zweiten Briefes) erklärt er in einem Briefe an einen Dritten für das gröfste Talent in ganz Hellas (Plut. Kolot. 29), und an diesen selbst schreibt er, er sitze und erwarte sein göttergleiches Erscheinen (D. L. 5). Ebendenselben bittet und beschwört er im Auftrage der ganzen Schule, Männer und Frauen, er möge sich doch ja nicht zu sehr mit den Schulwissenschaften abplagen (Plut. Nun posse 12), und ruft ihm zu: „Fliehe alle Gelehrsamkeit, du Glücklicher, und erhebe den Becher!“ (D. L. 6). Und an die Hetäre Leontion, die mit Metrodor zusammenlebte und von diesem mehrere Kinder hatte und die eine formgewandte Streitschrift gegen Theophrast verfafst hatte (Cic. N. D. I. 73), schreibt er, ihr Brief habe ihn „mit tosendem Entzücken erfüllt“ (D. L. 5).

Entsprechend dieser Stellung, die er sich zu geben wufste, wird er, wenn im Kreise der Anhänger erscheinend, mit Zujauchzen, Händeklatschen und kultischen Kniebeugungen begrüfst (Plut. Kolot. 17), und Kolotes hat sich einst, wie Epikur selbst in einem Briefe an ihn in Erinnerung brachte, bei Gelegenheit eines naturwissenschaftlichen Vortrages unversehens ihm zu Füfsen geworfen und ihn wie einen Gott verehrt, worauf dann Epikur ihm sofort mit gleicher Münze erwidert hat (Plut. Kolot. 12; Plut. Non posse 18).

Ferner aber gehörten diesem Kreise auch „galante Damen“ mit verlockenden Namen an. Aufser der schon genannten Leontion (kleine Löwin) gab es da eine Mammarion (Brüstchen), eine Erotion (Liebchen), eine Nikidion (kleiner Sieg), ein Boïdion (Kühchen), eine Hedeia (die Süfse) (D. L. 7; Plut. Non posse 16).

So entspringt ein maniriertes Getue, eine Heuchelei des Glücklichseins. („Diese Leute versichern mit grofsem Geschrei, dafs sie herrlich gelebt haben, dafs sie in Wonne schwelgen und ihren Zustand glücklich preisen.“ „Sie nennen sich Unsterbliche und Göttergleiche und brechen über die überschwengliche Höhe ihres Glückes in Jubel und Jauchzen aus“; Plut. Non posse 16, 7.) Aber zugleich auch eine Heuchelei der Tugendhaftigkeit, indem aus wenig erheblichen Handlungen der Aufopferung ein ungeheures Wesen gemacht wurde. So wird in alle Welt hinausgeschrieben, dafs Metrodor einmal zum Piräus hinabgegangen ist, um einem Bekannten von auswärts Dienste zu leisten (Kolot. 33; Non posse 15).

Unter den unmittelbaren Schülern Epikurs sind vier, die auch schriftstellerisch tätig waren: Metrodor, Polyän, Kolotes und Hermarch. Sie alle gehören jedoch auffälligerweise seinem vorathenischen Jugendwirken in Lampsakos und Mytilene an.

Metrodor von Lampsakos starb sieben Jahre vor Epikur (also 277) im 53. Lebensjahre (D. L. 23). Er war also etwa 330 geboren. Aus seinen Schriften (D. L. 24) sind kleine Bruchstücke erhalten (gesammelt von Körte). Daraus ergibt sich, dafs er anscheinend keinen Anstand nahm, manche anstöfsige Ansichten Epikurs noch zu überbieten. Sprach Epikur geringschätzig von der schönen Literatur (S. Emp. Math. I. 272), so erklärte Metrodor, man brauche nicht zu erröten, wenn man nicht wisse, ob Hektor auf der Seite der Troer oder Achäer gestanden habe (Plut. Non posse 12). Hatte Epikur gelegentlich die positive körperliche Lust als grundlegendes Gut betont und das Wirken in öffentlichen Angelegenheiten herabgesetzt, so erklärt Metrodor, alle schönen und weisen Erfindungen seien nur in der Hoffnung auf Ergötzung des Bauches gemacht worden; im Bauche liege das höchste Gut. Es liege nichts daran, das Vaterland zu retten oder als Preis der Weisheit Ehrenkränze zu empfangen, sondern zu essen und Wein zu trinken, wie es dem Gaumen behage und dem Magen nicht schade (Plut. Non posse 2, 16). Oder er erklärt den

behaglichen Zustand des Körpers (die körperliche Unlustfreiheit) in Verbindung mit der Zuversicht, dafs er von Dauer sein werde, für den Inbegriff der Glückseligkeit (Cic. Tusc. II. 17). Solche erhebende Gedanken hatte er namentlich in einer Schrift an seinen Bruder Timokrates ausgesprochen, der aber zum grofsen Verdrufs des Meisters von der Schule abtrünnig wurde und eine leidenschaftliche Streitschrift gegen Epikur verfafste, die von diesem in gleicher Weise beantwortet wurde. Auch sandte Epikur eigens Abgesandte aus, um Timokrates bei König Lysimachos, an den er sich gewandt hatte, schlecht zu machen (Usener S. 123 f., 418 f.).

Polyän von Lampsakos, ebenfalls Schriftsteller, starb ebenfalls noch vor Epikur (Us. 415 f.).

Hermarch von Mytilene, Verfasser mehrerer Schriften, wurde der Nachfolger Epikurs in der Leitung der Schule. Doch ist Erhebliches über ihn nicht zu berichten (D. L. 24).

Kolotes von Lampsakos trat als Verteidiger der Schule gegen die Angriffe des Akademikers Arkesilaos (ca. 260—240) auf und ist wegen dieser Verwicklung in die Streitigkeiten der Schule im folgenden Abschnitte zu berücksichtigen.

Epikur starb an einem sehr schmerzhaften Steinleiden. Ein merkwürdiges Briefchen des Sterbenden, nach Diogenes Laertios an Idomeneus, nach Cicero an Hermarch gerichtet, ist erhalten (D. L. 22; Cic. Fin. II. 96). Er schreibe an seinem Todestage, der aber auch noch ein glücklicher für ihn sei. Denn für die keiner Steigerung mehr fähigen Schmerzen finde er an der seelischen Lust aus der Erinnerung an seine Gedankenschöpfungen einen vollen Ausgleich. Er aber (der Adressat) möge, wie es seiner Hingabe an ihn und die Philosophie von Jugend auf würdig sei, sich der Waisen Metrodors annehmen.

Erhalten ist auch sein Testament (D. L. 16 ff.; Cic. Fin. II. 101). Darin übermacht er den „Garten“ Hermarch und dessen Schulgenossen, zugleich mit der Befugnis, künftig seinen Nachfolger zu bestimmen, und bestimmt Einkünfte

für seinen alljährlich von der Schule zu begehenden Geburtstag und eine am 20. jedes Monats stattfindende Gedächtnisfeier an ihn und Metrodor. Desgleichen für eine jährliche Erinnerungsfeier an seine Brüder und an Polyän. Auch hier trifft er eingehende Fürsorge für die beiden von Metrodor hinterlassenen Kinder, sowie für einen Sohn Polyäns, und schenkt einer Anzahl seiner Sklaven die Freiheit.

Mit den in diesem Testamente angeordneten Gedächtnisfeiern und insbesondere mit der Feier am 20. jedes Monats hat es eine eigene Bewandtnis. Es scheinen dies ziemlich üppige Schmausereien gewesen zu sein, die der Schule manchen Spott zuzogen. Schon der kynische Satiriker Menippos um 250 verfafste eine Schrift „Das Geburtsfest des Epikur und die Feier des Zwanzigsten“ (D. L. VI. 101). Ebenso spottete schon der Akademiker Karneades (um 150), die Epikureer würden wohl Tagebücher darüber führen, welche Sinnengenüsse ihnen geworden und an welchem Zwanzigsten sie am kostbarsten geschmaust hätten (Plut. Non posse 4), und Cicero (Fin. II. 102 f.) macht über die Pflege der Erinnerung gerade an dem Geburtstag spöttische Bemerkungen. Und von der Feier des Zwanzigsten, griechisch der Eikádos, erhielten die Epikureer den Beinamen die Eikadisten, die Zwanziger (Plin. 35, 2; Athenaeus VII. 13).

Hiermit ist die Entstehungsgeschichte der fünf Richtungen beendigt, deren Wechselfälle den ganzen weiteren Verlauf unserer Periode bestimmen, und wir haben nun zu sehen, wie durch die Wechselwirkung der Schulen eine Reihe neuer Erscheinungen erzeugt wird.

Zweiter Abschnitt.

Veränderungen in den Lehrsystemen der Schulen bis zur teilweisen Ausgleichung der Gegensätze (285 bis ca. 50 vor Chr.).

Die hier in Betracht kommenden Vorgänge knüpfen sich durchweg an das Hervortreten besonders bedeutender Persönlichkeiten, bald in dieser, bald in jener Schule, an, die sowohl in der eigenen Schule neue Richtungen einschlagen als auch auf die anderen Schulen verändernd einwirken. Das Endresultat dieses aus vielen und mannigfach verschiedenen Einwirkungen zusammengesetzten, für uns nur noch teilweise erkennbaren Prozesses ist eine ziemlich weitgehende, in teilweiser Ausgleichung der Gegensätze bestehende Veränderung der Lehrsysteme.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, läfst sich dieser Abschnitt in folgende einander ablösende Phasen einteilen:

1. Der Peripatetiker **Straton** und seine Nachfolger (285 bis gegen 190).
2. Der Akademiker **Arkesilaos** und die von ihm ausgehenden Anregungen (ca. 260 bis gegen 160).
3. Wechselseitige Beeinflussung der peripatetischen und stoischen Schule durch den Peripatetiker **Kritolaos** und den Stoiker **Diogenes von Seleucia** (ca. 190—150).
4. Der Akademiker **Karneades** und die von ihm ausgehenden Anregungen (160 bis nach 100).
5. Endresultate des Ausgleichungsprozesses in der vierten und fünften Akademie und in der jüngeren Mittelstoa (ca. 100 bis 50 vor Chr.).
6. Als Anhang zu diesem Abschnitt: Die Akademie bei den Römern im letzten vorchristlichen Jahrhundert.

I. Der Peripatetiker Straton und seine Nachfolger (285 bis nach 200).

Diese erste Erscheinung des neuen Abschnittes gehört nur insofern hierher, als bei Straton, dem Nachfolger Theophrasts, ganz individuell ein vollständiges Ablenken von der Lehrart des Aristoteles zu Tage tritt. Dieselbe hat nicht einmal die eigene Schule dauernd beeinflufst, geschweige denn auf die anderen Schulen eine erkennbare Einwirkung geübt.

1. Straton (ca. 285—268).

In dem bei Diog. Laertios (V. 51 ff.) erhaltenen Testamente Theophrasts wird der Sitz der Schule, bestehend in Gärten, dem Laubengange (von dem die örtliche Bezeichnung der Schule selbst entlehnt war) und den Häusern bei den Gärten, den hauptsächlichsten Vertretern der Schule gemeinschaftlich vermacht. Offenbar war an Stelle des öffentlichen Gymnasiums, in dem Aristoteles seine Lehrtätigkeit begonnen hatte, inzwischen ein recht stattlicher Privatbesitz der Schule getreten. Die „Freunde“, die diesen Besitz gemeinsam antreten sollen, werden einzeln namhaft gemacht. Es sind ihrer zehn, unter ihnen Straton von Lampsakos und Neleus von Skēpsis in der Troas, dem durch eine andere Bestimmung des Testaments „alle Bücher“, d. h. der ganze in der Schule vorhandene Handschriftenvorrat, vermacht werden. Unter diesen „Büchern“ befand sich nicht nur das ganze von Aristoteles zusammengebrachte Studienmaterial, sondern auch die Urhandschriften der von Aristoteles selbst unvollendet hinterlassenen Werke, sowie alles, was von Theophrast selbst zur Vermehrung dieses Schatzes hinzugetan worden war, einschliefslich der Originalhandschriften seiner eigenen Werke. Neleus hat diesen ganzen Bücherschatz, wir erfahren freilich nicht wann, doch wird es ja wohl nicht unmittelbar nach dem Tode Theophrasts gewesen sein, der Schule entzogen und nach seiner Vaterstadt Skepsis gebracht. So wurden, jedenfalls nicht lange nach Theophrasts Tode, mit vielem anderen Wertvollen

auch die Originalhandschriften des Aristoteles für ziemlich zwei Jahrhunderte der Schule entzogen (Strabo 13, 1) und der Verwahrlosung ausgesetzt. Von den weiteren Schicksalen dieser Bibliothek an späterer Stelle. Wenn Strabo (a. a. O.) urteilt, dafs infolge dieses Verfahrens des Theophrast und Neleus der Schule auch die Kenntnis der grundlegenden Lehrschriften aufser einigen und vornehmlich aufser den von Aristoteles selbst schon veröffentlichten seiner jüngeren Jahre entzogen und sie dadurch an einem sachgemäfsen Betriebe der Philosophie verhindert worden sei, so ist das wohl übertrieben, da doch wohl von manchen der aristotelischen Lehrschriften während der langen Schulleitung Theophrasts Abschriften gemacht worden waren; doch mag ja für einige von Aristoteles besonders unfertig hinterlassene, wie z. B. die Bruchstücke seiner „ersten Philosophie", durch diese Vorgänge die Kenntnisnahme der Schule ziemlich verschlossen worden sein.

Jedenfalls stellt die Lehre Stratons, der, abweichend von der Testamentsbestimmung Theophrasts, dann doch wieder als der ausschliefsliche Nachfolger Theophrasts bezeichnet wird (D. L. V. 58), eine sehr weitgehende Abweichung von der der beiden ersten Schulhäupter dar. Bei ihm kann dies natürlich noch nicht aus dem Fehlen der „Bücher" erklärt werden, da er ja als Schüler Theophrasts jedenfalls noch in der echt aristotelischen Atmosphäre aufgewachsen war.

Straton erhielt den Beinamen „der Physiker", angeblich weil er sich überwiegend mit naturphilosophischen Forschungen beschäftigte (D. L. V. 58; Cic. N. D. I. 29). Dieser Erklärung des Beinamens widerspricht jedoch das Verzeichnis seiner Schriften (D. L. 58 f.), die, 44 an der Zahl, sich teilweise auch mit den praktischen Fragen beschäftigt haben. Nur irrtümlich behauptet Cicero (Fin. V. 13; Ac. I. 34), er habe die ethischen Fragen so gut wie völlig beiseite gelassen. Auch scheint er gerade in seiner Lehre vom Guten (d. h. Lusterregenden) völlig auf dem Boden des Aristoteles verblieben zu sein. Das „Gute" ist ihm „die Betätigung der vorhandenen Anlage" (Stob. Ecl.

II. 80). Dafs diese Ableitung der Lust auch ohne die metaphysischen Voraussetzungen des Aristoteles möglich war, ist bei Aristoteles gezeigt worden.

Der Beiname „der Physiker“ scheint vielmehr vornehmlich die Richtung seines Denkens zu bezeichnen. Er hat die aristotelische Naturerklärung sehr vereinfacht, indem er die metaphysischen Elemente daraus entfernte und die verschiedenen wirkenden Prinzipien auf ein einziges zurückführte. Das Weltgeschehen wird nicht durch Zweckprinzipien, Entelechien, sondern durch mechanische Kräfte bewirkt (Cic. Ac. II. 121). Es gibt weder die oberste Entelechie, die Gottheit, noch auch die Sphärengeister; das einzige Wirkende ist die Natur (Cic. N. D. I. 29), und diese wirkt nicht als Zweckprinzip, sondern als Inbegriff der dem Körperlichen anhaftenden Eigenschaften und Kräfte. Anscheinend hat er überhaupt keinen Stoff angenommen, sondern die Eigenschaften und Kräfte selbst für das Wesen des Seienden erklärt (S. Emp. Hyp. III. 32). Ist diese Annahme richtig, so erklärt sich auch die scharfe Zurückweisung, die er der Atomenlehre Demokrits zu teil werden liefs (Cic. Ac. II. 12). Ungenau ist dann freilich die Angabe, er habe eine unendliche Teilbarkeit der Körper gelehrt (S. Emp. Dogm. IV. 155). Doch dient diese Angabe auch wieder der vorstehenden Annahme zur Bestätigung, da unendlich zerteilte Körper überhaupt keine Körper mehr sind. Jedenfalls besteht ihm das Wesen der Dinge in den Kräften. Im Zusammenhange mit der Verwerfung der aristotelischen Naturlehre steht auch seine Ablehnung der verschiedenen Bewegungsarten in den verschiedenen Welträumen. Er verwarf die Lehre vom Streben der Elemente nach dem natürlichen Orte und erklärte alles dies durch die Schwere. Dazu stimmt auch, dafs er, wenigstens innerhalb der Welt, ein Leeres (als Bedingung der durch die Schwere erzeugten Bewegung) annahm (D. 316). Und da er den Himmel für feurig erklärte (D. 340), fällt auch der Äther als besonderes Element und mit dem Äther natürlich auch die Kreisbewegung als die diesem zukommende besondere Bewegungsform weg.

Summarisch wird seine Auffassung der Natur bezeichnet, wenn Plutarch (Kolot. 14) bezeugt, er halte die Welt für kein bewufstes Wesen und leite alle Veränderungen in der Natur aus dem Zufall im Gegensatz gegen den Zweck ab.

Möglicherweise war er in diesen Theorien durch Eudoxos beeinflufst, doch läfst sich dies nicht sicher feststellen, da die Naturlehre des Eudoxos so gut wie unbekannt ist. Jedenfalls steht er nicht auf dem Boden der teleologischen, sondern auf dem der durch Demokrit ausgebildeten mechanischen Naturlehre.

Ähnlich radikal wie bei der Natur verfährt Straton auch bei der Seele. Die Vernunft ist ihm einerlei mit den Sinneswahrnehmungen (S. Emp. Dogm. I. 350), d. h. sie ist nicht ein selbständiges Vermögen der Seele, sondern entwickelt sich erst aus den Wahrnehmungen. Und da er Platos Unsterblichkeitsbeweise und Wiedererinnerungslehre bekämpfte (Z. 920, 2, 3), so wird er schwerlich bei der aristotelischen Lehre von der stofflosen Vernunftseele Halt gemacht, sondern vielmehr auch mit diesem letzten Rest einer rein geistigen Substanz und ihrer Unvergänglichkeit aufgeräumt haben.

Von der Arbeit dieses bedeutenden Forschers (D. L. 58, 64) ist bis auf diese dürftigen und unvollständigen Notizen alles verloren. Einige genauere Angaben über seine Theorie vom Leeren finden sich bei Simplicius (zu Arist. Physik); einige Nachweise über die Nachwirkungen derselben bei den alexandrinischen Naturforschern und Ärzten hat Diels (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893) gegeben. Dagegen ist seine Stellungnahme zu den Fragen der Güterlehre und Ethik bis auf die vereinzelte Notiz, die schon vorstehend verzeichnet worden ist, nicht bekannt. Namentlich wissen wir nicht, wie er sich zur aristotelischen Lehre vom doppelten Lebensziel stellte. Auf die Entwicklung der Philosophie hat er, wie bemerkt, keinen erkennbaren Einflufs gehabt.

2. Zwei Nachfolger Stratons (ca. 268 bis gegen 190).

Von den beiden Nachfolgern Stratons, Lykon, der der Schule 40 Jahre lang, also bis gegen 228, vorstand, und Ariston von Keos, der bis nach 200 Schulleiter gewesen sein mufs, ist nicht einmal bekannt, ob sie die Richtung Stratons fortsetzten. Doch mufs dies vermutet werden, da von Kritolaos, dem Nachfolger Aristons, berichtet wird, dafs er bemüht war, den echten Aristotelismus wieder zur Geltung zu bringen. Der einzige, von dem wir ein Urteil über ihre Bedeutung als Philosophen besitzen, Cicero (Fin. V. 13), tadelt nur die mangelnde Tiefe und Kraft ihres Denkens bei grofsen formalen Vorzügen der Darstellung. Doch scheint auch bei ihm die Art, wie er sie in den Abfall Stratons von den echten aristotelischen Prinzipien einschliefst und dazu Kritolaos in Gegensatz stellt, ihr Verbleiben in der Richtung Stratons zu beweisen.

Im übrigen haben wir nur über Lykon einige genauere Nachrichten, und diese betreffen ausschliefslich seine Persönlichkeit, nicht seine Lehre. Erhalten ist sein Testament (D. L. 69 ff.), in dem die Bestimmungen über die Freilassung zahlreicher Sklaven einen freundlichen Eindruck machen. Aufserdem sind aus einer Schilderung des schon öfter erwähnten Zeitgenossen Antigonos von Karystos eine Anzahl von Zügen aufbewahrt, die aber nach der Gewohnheit dieses Schriftstellers sich nur auf persönliche Verhältnisse, nicht auf die Lehre beziehen. Danach befleifsigte er sich in seinem äufseren Auftreten der gröfsten Eleganz, war schön gewachsen und machte den Eindruck eines gymnastisch durchgebildeten Mannes, ja eines Athleten. Entsprechend war er denn auch ein vorzüglicher Ballspieler, ja, er war öfter als Faustkämpfer aufgetreten, wovon seine zerschlagenen Ohren auch später noch Zeugnis ablegten. Im übrigen wird ihm fesselnde Beredsamkeit und Lehrgeschick nachgerühmt und bezeugt, dafs er sich allgemeinen Ansehens und grofser Beliebtheit erfreute und den Athenern oft in öffentlichen Angelegenheiten Ratschläge erteilte, die sich als heilsam erwiesen.

II. Der Akademiker Arkesilaos und die von ihm ausgehenden Anregungen (ca. 260 bis gegen 160).

1. Arkesilaos (ca. 260—240).

Von Arkesilaos' Bildungsgange und seinem idealen Zusammenleben mit Krantor, Polemon und Krates ist schon in dem diese seine Vorgänger behandelnden Kapitel die Rede gewesen. Diese persönlichen Verhältnisse haben ihn aber nicht abgehalten, als er nach Krates' Tode Leiter der Schule wurde, eine völlig veränderte Richtung einzuschlagen. Diese Veränderung der Richtung fand auch darin ihren Ausdruck, dafs man ihn als den Begründer der mittleren Akademie bezeichnete (D. L. I. 14, 19, IV. 28; S. Emp. Hyp. I. 220, 232).

Da er 75 Jahre alt wurde (D. L. IV. 44), mufs er etwa 315 geboren sein. Von seiner Persönlichkeit erhalten wir manche Züge, hauptsächlich wieder nach Antigonos von Karystos, bei Diogenes Laertios (IV. 28 ff.). Betont wird seine aufserordentliche geistige Befähigung und vielseitige Bildung. Schon in seiner Heimat hatte er, ehe er sich der Philosophie zuwandte, den Unterricht eines Mathematikers genossen, und auch später noch hatte er einen solchen zum Lehrer (D. L. 29, 32). Er war ferner ein Verehrer der schönen Literatur, beschäftigte sich mit Pindar und anderen Dichtern, besonders aber mit Homer. Jeden Abend vor Schlafengehen, oft auch morgens las er einen Abschnitt aus Homer und sagte dann, er gehe zum Geliebten. Von seinen eigenen Versen werden einige Proben mitgeteilt. Seine geistvollen Stachelreden waren berühmt. So sagte er von seinem höchst phlegmatischen Geometrielehrer, die Geometrie müsse ihm wohl beim Gähnen ins Maul geflogen sein. Denselben nahm er, als er verrückt wurde, zu sich ins Haus und brachte ihn durch geeignete Behandlung wieder zurecht. Er war überhaupt gutherzig, wohltätig und freigebig und hielt, obschon sonst der Politik fernbleibend, treu zu König Eumenes von Pergamos (261—241), trotz der Zureden seines Freundes, des Befehlshabers der makedonischen Besatzung der Munychia und des Piräus, auch Antigonos

Gonatas seine Huldigung darzubringen. Es wurden ihm, der unverheiratet war, starke geschlechtliche und päderastische Exzesse nachgesagt. Doch kann es damit so schlimm nicht gewesen sein, wenn wenigstens folgende Erzählung einer Berührung mit dem strengen Musterstoiker Kleanthes, dem ihm ungefähr gleichaltrigen und in der Schulleitung gleichzeitigen Nachfolger Zenos, auf Wahrheit beruht. Kleanthes weist eine tadelnde Bemerkung über den Lebenswandel des Arkesilaos zurück. Wenn dieser auch in Worten gegen das Pflichtmäfsige verstofse, so erkenne er es doch in seinen Werken an. Mit Bezug auf diese Äufserung sagt Arkesilaos, er lasse sich nicht schmeicheln. Darauf Kleanthes, ob denn das eine Schmeichelei sei, wenn er sage, er sei ein anderer in seinen Worten als in seinen Werken (D. L. VII. 171). Dazu stimmen die scharfen Zurechtweisungen solcher, die sich der Päderastie darboten, die ihm beigelegt werden (D. L. IV. 34).

Arkesilaos hat, entsprechend der skeptischen Richtung seines Denkens, keine Schriften hinterlassen (D. L. 32). Doch soll er König Eumenes, der ihn reichlich mit Geschenken bedachte, einige Aufzeichnungen zugestellt haben (ib. 38). Möglicherweise ist auch manches von seinen Vorträgen aufgezeichnet worden. Wenigstens mufs es eine Grundlage für die Abwehr der Stoiker und Epikureer gegen seine kritischen Angriffe gegeben haben, von der weiterhin zu berichten sein wird. Auch wird in der Tat ein Beispiel seiner Polemik gegen eine stoische Lehre als „aus seinen Vorträgen bekannt“ angeführt (Plut. Not. comm. 37).

Der allgemeine Charakter seiner Lehre ist treffend in dem Spottvers des Stoikers Ariston, der auch sonst ungünstig über ihn sprach (D. L. 40), zum Ausdruck gebracht. In der Ilias (VI. 181) wird das fabelhafte Ungetüm Chimaira geschildert als „vorn ein Löwe, hinten eine Schlange, in der Mitte eine Ziege“. Diesen Vers parodierte Ariston folgendermafsen auf ihn: Vorn Plato, in der Mitte Pyrrhon, hinten Diodoros (D. L. 33; S. Emp. Hyp. I. 232).

Die Bezugnahme auf Plato bedeutet hier nicht ein blofses Aushängeschild. Wir hören, dafs Arkesilaos Plato im

höchsten Grade bewunderte und seine Schriften besafs (D. L. 32). Er griff sogar weit nachdrücklicher auf die Schriften Platos zurück, als dies in der alten Akademie üblich gewesen war. Nur waren es nicht die metaphysischen und ethischen Lehren Platos, die ihn anzogen. Er erklärte diese ausdrücklich für Dogmatismus (S. Emp. Hyp. I. 222). Anziehend wirkte auf ihn diejenige Seite in den platonischen Schriften, wo die Sinneswahrnehmung als auf ein immer nur Werdendes bezüglich herabgesetzt wird, sowie ferner die Züge, wo die Versuche, feste Begriffsbestimmungen zu gewinnen, resulatlos verlaufen. In diesem Sinne sagt Cicero (Ac. I. 46), diese mittlere Akademie sei vielmehr gerade die alte, da auch Plato vielfach in seinen Schriften Entgegengesetztes verteidige, nichts fest behaupte und alles ohne festes Ergebnis in Frage stelle. Und ebenso an einer anderen Stelle (de Orat. III. 68), er habe aus Platos Schriften vornehmlich den Gedanken aufgegriffen, dafs sowohl die Sinneswahrnehmung als das Denken jeder Gewifsheit entbehrten. Beriefen sich doch selbst die späteren Pyrrhoneer auf das Wort Platos, die Wahrheit werde den Göttern und Göttersöhnen zu teil; der Mensch könne nur nach dem Wahrscheinlichen streben (D. L. IX. 72). In diesem Sinne mufste ihm auch das Wort, das Plato in der Apologie seinem Sokrates in den Mund legt, willkommen sein, sein ganzes Wissen bestehe darin, zu wissen, dafs er nichts wisse. Er überbot aber diesen Ausspruch noch dadurch, dafs er erklärte, auch selbst dieses einzige Wissen nicht zu besitzen (Ac. I. 45).

Entsprechend greift er auch im Gegensatz gegen die in der alten Akademie üblichen zusammenhängenden Vorträge auf die Lehrform dieser Gruppe der platonischen Dialoge zurück, in denen Sokrates nicht selbst Bestimmungen trifft, sondern die Mitunterredner zur Aufstellung von Sätzen veranlafst, die er dann dialektisch als unhaltbar erweist. Dies Verfahren wurde von Arkesilaos zu einer festen Methode ausgebildet, die von da an in der Akademie herrschend blieb. Seine Lehrart bestand darin, dafs er vom Mitunterredner einen Satz aufstellen liefs, gegen den er dann

disputierte (Cic. Fin. II. 2, V. 10; Ac. I. 46). Cicero bezeichnet dies mehr formell geregelte Verfahren, bei dem der Schüler veranlaſst wird, nach seinem Belieben einen Satz aufzustellen, geradezu als von Sokrates erfunden (Tusc. I. 8), während er an anderer Stelle (Fin. V. 10) darauf hiweist, daſs Aristoteles für dies Verfahren (in der Topik) die Methode ausgebildet habe. Doch scheint Arkesilaos auch selbst Sätze aufgestellt und dann einen der Schüler zur Opposition aufgefordert zu haben (D. L. 36).

Dagegen ist es angesichts dieser ganz bestimmten Stellungnahme zu Plato eine ganz haltlose Angabe, er habe auch den metaphysischen Platonismus als Geheimlehre aufrechterhalten resp. erneuert und besonders befähigte Schüler, nachdem sie den skeptischen Kursus durchlaufen, darin eingeführt (S. Emp. Hyp. I. 234).

Daſs er nun ferner bei dieser Denkrichtung auch in der skeptischen Haltung und den Fangschlüssen der Megariker, die im Verse des Ariston durch Diodoros Kronos repräsentiert werden, manches Sympathische fand, ist einleuchtend. Auch in einigen erhaltenen Versen aus den Sillen Timons, die gegen ihn gerichtet sind (sie sind freilich nur teilweise verständlich), wird er hauptsächlich als Genosse dieser Richtung geschildert (Fr. 16 f.). Doch scheint er auch wieder die megarischen Fangschlüsse, z. B. den „Haufenbeweis", seiner Kritik unterzogen zu haben (D. L. VII. 184).

Den in ein System gebrachten Pyrrhonismus endlich konnte er aus den älteren Schriften Timons kennen lernen. Dieser lebte seit ca. 270 in Athen, und seine persönlichen Berührungen mit Arkesilaos sind schon in dem von ihm handelnden Kapitel zur Sprache gebracht worden. An seinem Verhältnis zum Pyrrhonismus Timons läſst sich auch am deutlichsten die Eigenart seiner Lehre zum Verständnis bringen, obgleich freilich die Nachrichten unvollständig und schwankend sind.

Der Gegensatz betrifft natürlich vorwiegend die Erkenntnisfrage. Die genauesten Nachrichten stammen von den späteren Pyrrhoneern und finden sich bei Sextus Empiricus. Sie sind gefärbt, erfüllt von der Tendenz,

im Gegensatz gegen den einzig echten Skeptizismus der Pyrrhoneer Arkesilaos unter allen Umständen zum Dogmatiker zu stempeln.

Die verschiedenen in diesem Sinne vorliegenden Aussagen lassen sich nicht vollständig in Übereinstimmung bringen. Nach der einen soll er in voller Übereinstimmung mit der pyrrhonischen Lehre die völlige Zurückhaltung (epoché) von jedem Urteil gelehrt und in dieser Zurückhaltung nebst der daraus entspringenden Ataraxie geradezu das Lebensziel, die Grundbedingung der Glückseligkeit, gefunden haben. Der Unterschied bestehe nur darin, dafs der Pyrrhoneer diesen Gedanken nur als ein dem Bewufstsein sich unwillkürlich Aufdrängendes, keineswegs als eine feststehende Überzeugung ansehe, Arkesilaos dagegen erkläre, der Standpunkt der Zurückhaltung sei der Natur gemäfs und ein Gut, das Gegenteil ein Übel (S. Emp. Hyp. I. 232 f.). Nach der anderen Aussage (Dogm. I. 158) habe er gelehrt, es gebe unbeschadet der prinzipiellen Zurückhaltung von jedem Urteil in Bezug auf die Fragen des praktischen Verhaltens eine Wahrscheinlichkeit, die durch die Einsicht (Phronesis) erkannt werde. Wer dieser folge, verhalte sich richtig und werde der Glückseligkeit teilhaftig. Hier liegt die Abweichung vom Pyrrhonismus, also der Dogmatismus, darin, dafs dieser im Praktischen völlig überzeugungslos sich durch Naturbedürfnis, Gesetz und Sitte leiten liefs, Arkesilaos aber eine selbständige Entscheidung nach Wahrscheinlichkeit verlangte. Er verlangte für diese Wahrscheinlichkeitsentscheidung sogar ein „Kriterion“ (vermutlich die anscheinende Nützlichkeit der betreffenden Handlung, wobei natürlich der Ausdruck Kriterion nicht im strengen Sinne der Stoa gemeint ist).

Diese Angaben sind alle beide ungenau. In Wirklichkeit unterschied er zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten. Theoretisch mufs an der Unmöglichkeit eines zuverlässigen Erkennens streng festgehalten werden. Praktisch aber braucht auch bei diesem strengen Festhalten an der Zurückhaltung des Urteils keine Enthaltung vom Handeln einzutreten, da der Wille zu

seinen Entschliefsungen nicht der apodiktischen Gewifsheit über das zu Wählende bedarf, sondern schon durch einen geringeren Grad der Sicherheit ohne weiteres in Bewegung gesetzt wird (Plut. Kolot. 26).

Danach stimmte er mit dem Pyrrhonismus darin überein, dafs er bei voller theoretischer Zurückhaltung eine gewissermafsen unwillkürliche Bestimmung des Willens ohne Zutun einer wissenschaftlichen Erkenntnistätigkeit annahm. Der Unterschied bestand nur darin, dafs die Pyrrhoneer dies den Willen in Bewegung Setzende in Bedürfnis, Gesetz und Sitte fanden, er dagegen in der sich aufdrängenden Wahrscheinlichkeit des Richtigen. Die obigen beiden Darstellungen des Sextus Emp. widersprechen sich hauptsächlich darin, dafs er die Glückseligkeit nach der einen in der Zurückhaltung und Ataraxie gefunden haben soll, nach der anderen in der Leitung des Lebens nach der Wahrscheinlichkeit. Möglich, dafs er in einem doppelten Sinne von Glückseligkeit gesprochen hat; sicher bestimmen läfst sich dieser Teil seiner Lehre nicht. Jedenfalls bestand nach diesen Angaben ein dreifacher Unterschied seiner Lehre vom folgerechten Pyrrhonismus: 1. er nannte die mit Ataraxie verbundene Zurückhaltung ein Gut; 2. er setzte als Leitung des Lebens an Stelle jener drei Bestimmungsgründe die auf das Wahrscheinliche gerichtete Einsicht; 3. er nannte die durch dies Verfahren bewirkte Lebensführung Glückseligkeit.

Sehr viel unbestimmter lauten die Aussagen Ciceros über seine Lehre. Er habe sowohl für die Sinne als für das Denken die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis verneint (de Orat. III. 67; Ac. I. 15). Er bezeugt auch für ihn die epoché, ohne aber genauer auf die vorstehend erörterten Lehrunterschiede einzugehen (Ac. II. 59). Doch bezeugt Cicero einmal wenigstens für „einige Akademiker“, dafs sie das höchste Gut und die vornehmste Aufgabe des Weisen in die Zurückhaltung des Urteils gesetzt hätten (Fin. III. 31). Dasselbe sagt auch Clemens Alexandrinus in seiner Tafel der Lehren vom höchsten Gute von den „jüngeren Akademikern“.

Alles in allem ist seine Stellungnahme zur Glückseligkeitsfrage, der aus seinem Standpunkt mit Notwendigkeit entspringende seelische Habitus, dem des Pyrrhonismus fast ununterscheidbar ähnlich. Für unsere Beurteilung fällt dies mehr ins Gewicht als die parteiischen Tüfteleien der Pyrrhoneer in Bezug auf den bei ihm noch vorhandenen Rest von Dogmatismus. Er lehnt, wie die Pyrrhoneer, jedes eigentliche Wissen ab und läfst, wie sie, den Willen ohne Mitwirkung eines theoretischen Urteils selbsttätig bestimmt werden. Nur dafs bei ihm die Norm des Handelns nicht im Herkömmlichen, sondern in dem als nützlich sich unmittelbar Aufdrängenden besteht.

Arkesilaos war bemüht, für seinen skeptischen Standpunkt aufser Sokrates und Plato auch noch andere Autoritäten aus dem Altertum beizubringen. Er berief sich z. B. für die Unsicherheit oder völlige Trüglichkeit der Sinne auf Heraklit und Parmenides (Plut. Kolot. 26) und begründete so das von da ab seitens der Skeptiker fleifsig geübte Verfahren, für die skeptische Haltung Zeugnisse der alten Denker beizubringen (Cic. Ac. I. 14; D. L. VII. 71 ff.; S. Emp. Dogm. I. 47—89).

Anderenteils aber ist er gegen die dogmatischen Systeme seiner Zeitgenossen, gegen die Stoa und den Epikureismus, mit schärfster Polemik vorgegangen. Hinsichtlich seiner Polemik gegen den Epikureismus fehlt es freilich fast ganz an direkten Zeugnissen. Wir erfahren nur die gelegentliche satirische Antwort auf die Frage, warum aus den anderen Schulen so manche zum Epikureismus übergingen, niemand aber vom Epikureismus zu den anderen Schulen: „Aus Männern können Verschnittene werden, aber aus Verschnittenen keine Männer" (D. L. 43). Im übrigen läfst sich nur aus der offenbar vornehmlich auf ihn gemünzten Streitschrift des Kolotes — von der später — entnehmen, dafs er auch dies System angegriffen hat.

Vornehmlich aber bildete die stoische Lehre den Gegenstand seiner Kritik. Cicero bezeugt, er habe wider Zeno in umfassender Weise gestritten (Ac. I. 44, II. 76). Den nächsten Gegenstand dieses Streites bildete natürlich die

krafs sinnliche und dabei in der Behauptung unbedingter Gewifsheit so zuversichtliche Erkenntnislehre Zenos. Gegen diese hat er sich ganz vornehmlich gewandt (S. Emp. Dogm. I. 150, 159).

Mit einer gewissen Ironie (S. Emp. Dogm. I. 150) stimmte er dem Satze Zenos zu: „Der Weise wird nie meinen." Während aber dieser Satz im Munde Zenos bedeutete: Der Weise besitzt die Fähigkeit, vermöge der stoischen Erkenntnisregel jederzeit zu einem unverbrüchlichen Wissen zu gelangen, bedeutet er für Arkesilaos nur: Es ist des Weisen unwürdig, einer nicht genügend begründeten Überzeugung zuzustimmen. Für ihn ergab sich von diesem Ausgangspunkte aus folgender Schlufs: Wenn der Weise jemals irgend einer Sache zustimmte, so würde er bisweilen auch einer unbegründeten Meinung zustimmen. Der Weise aber wird nie meinen (es ist seiner unwürdig, blofse Meinungen zu hegen). Also wird er niemals einer Sache zustimmen (Ac. II. 66 f., 76 f.). An letzterer Stelle wird ihm zur Begründung des Obersatzes dieses Schlusses das weitere Argument in den Mund gelegt, dafs eine Sinneswahrnehmung, auch wenn sie den höchsten Anforderungen der stoischen Erkenntnislehre entspreche, d. h. wenn sie mit voller Schärfe der Seele eingeprägt sei, trotzdem falsch, nicht dem Gegenstand entsprechend sein könne. Mit anderen Worten, dafs die blofse Stärke des seelischen Eindrucks keinen genügenden Beweisgrund für die entsprechende Beschaffenheit des Objekts bilde.

Er zeigte auch in folgender Weise, dafs nach den eigenen Voraussetzungen Zenos ein wirkliches Wissen nach seiner Theorie nicht erzielt werden könne. Zunächst gebe ja Zeno selbst zu, dafs nur der vollkommene Weise ein solches erlangen könne, der gewöhnliche Mensch aber auch im besten Falle sich mit der zwischen Wissen und Meinen in der Mitte stehenden „Erfassung" (katalepsis) des Gegenstandes begnügen müsse. Sodann aber zeigte er, dafs auch diese „Erfassung" niemals zu stande komme. Denn erstens werde dabei nicht dem Sinneseindruck, sondern nur der Theorie über die Untrüglichkeit der Sinne zugestimmt,

zweitens könne jeder Sinneseindruck ebensogut richtig (dem Gegenstande entsprechend) wie falsch sein. Dafür brachte er viele Erfahrungsbeispiele bei (vgl. auch Cic. Ac. II. 77). Als solche Beispiele kommen schon in dieser Zeit vor die völlig gleichgestalteten Gegenstände (Eier, Zwillinge), bei denen es unmöglich ist, den vorher wahrgenommenen von dem noch nicht wahrgenommenen zu unterscheiden. Man mufs sich notwendig über die Identität täuschen. In diesem Sinne führt auch der ägyptische König Ptolemäus Philopator (221—4) den Sphäros, einen Schüler des Kleanthes, mit Erfolg aufs Glatteis. Er legte ihm wächserne Granatäpfel vor, und Sphäros hielt diese für wirkliche (D. L. VII. 177 f.). Ein wirkliches Kriterium für die Richtigkeit der Sinneseindrücke, wie die Stoiker behaupten, gebe es nicht (S. Emp. Dogm. I. 150—156).

Mit dieser Bekämpfung der stoischen Erkenntnislehre hängt wohl auch die unklare Angabe über eine Polemik gegen die „Gewohnheit" (synētheia) zusammen (D. L. VII. 183 f.; Plut. rep. Sto. 10). Mutmafslich ist darunter die instinktive Vernunfttätigkeit bei der Sinneswahrnehmung zu verstehen, die schon Zeno angenommen haben mufs. Wie es scheint, haben die älteren Stoiker die Ausdrücke „Gewohnheit" und „gemeine Begriffe" in diesem Sinne gleichbedeutend gebraucht (Plut. not. comm. 11, 44 f.; Cic. Ac. II. 75).

Ebenso wie gegen die Erkenntnislehre hat er aber unzweifelhaft auch gegen den ganzen übrigen Lehrbestand Zenos disputiert. Ein Standpunkt wie der des Arkesilaos lebte ja hauptsächlich von der Polemik. Nur wird uns über diesen Teil seiner Kritik so gut wie gar nichts berichtet. Nur für einen Punkt der stoischen Naturlehre, für die famose „Alldurchdringung" der Stoffe, werden uns seine Gegenargumente berichtet. Er folgerte aus dieser Lehre den Widersinn, dafs sich in einem abgehauenen und in Fäulnis übergegangenen Bein zwei grofse Flotten eine Seeschlacht liefern könnten. Werde nämlich ein solches Bein ins Meer geworfen, so werde es nach den Voraussetzungen Zenos nicht nur im Meerwasser aufgelöst, sondern es sei nach seinen

eigentlichen und ursprünglichen Stoffen überall an denselben Punkten vorhanden, wo die Teilchen des Meerwassers vorhanden seien, so dafs also die Seeschlacht im eigentlichen und buchstäblichen Sinne in dem Beine geliefert werde (Plut. not. comm. 37).

Im übrigen können wir die Art der Polemik dieses hervorragenden und scharfen Kopfes gegen das System Zenos nur indirekt aus der Stellungnahme der nachfolgenden Stoiker, des Kleanthes und Chrysippos, erkennen. Bei der Dürftigkeit der Nachrichten läfst sich nur auf diesem Wege die Bedeutung der von ihm ausgegangenen Anregungen noch einigermafsen ermessen. Vorher aber sei der Übersichtlichkeit halber noch der Nachfolger des Arkesilaos in der Leitung der Akademie bis 160 vor Chr., die, ohne Neues zu bringen, in der von ihm eingeschlagenen Richtung verharrten, in aller Kürze gedacht.

2. Die Nachfolger des Arkesilaos bis 160.

Der erste dieser Nachfolger war Lakydes, der 26 Jahre lang, also bis gegen 214, der Schule vorgestanden hat (D. L. IV. 61). Die Gunst der pergamenischen Könige blieb auch unter ihm der Akademie treu. Attalos I. (241 bis 198) schenkte zu seiner Zeit der Akademie ein neues Gebäude, das nach Lakydes das Lakydeion genannt wurde (D. L. 60). Vielleicht beruht auf dieser äufseren Erweiterung auch die Angabe, Lakydes sei der Begründer der neuen Akademie (D. L. 28, 29, I. 14, 19). Er war übrigens klug genug, sich persönlich von dem fürstlichen Gönner in respektvoller Entfernung zu halten. Als Attalos ihn zu sich einlud, soll er erwidert haben, man müsse Götterbilder von fern ansehen (D. L. 60). Auch sonst wird ihm alles mögliche Lob erteilt. Cicero bezeugt (Ac. II. 16), er habe die Richtung des Arkesilaos mit vorzüglichem Scharfsinn und grofser Anmut des Vortrages aufrechterhalten. Dafs er der Skepsis treu blieb, bezeugt auch Numenius (Euseb. praep. ev. 14, 7). Noch bei seinen Lebzeiten übertrug er die Leitung der Schule an zwei Männer, Telekles und Euander, auf die, ungewifs wann, Hegesinus folgte.

Über die Schulleitung dieser Männer fehlt es an allen näheren Angaben; insbesondere über wissenschaftliche Leistungen derselben verlautet nichts. Erst mit Karneades, dem Nachfolger des Hegesinus, um 160, greift die Akademie wieder nachhaltig in die philosophische Bewegung ein.

3. Der Stoiker Kleanthes (ca. 264 bis gegen 230).

Einige deutliche Spuren der Abwehr gegen die Angriffe des Arkesilaos lassen sich bei seinem Zeitgenossen Kleanthes, dem Nachfolger Zenos, erkennen.

Über das Leben desselben sind nur spärliche Nachrichten vorhanden. Seine Vaterstadt Assos war eine griechische Kolonie am adramytterischen Meerbusen an der Südküste des alten troischen Gebietes östlich von Lesbos. Er war also mutmafslich von griechischer Herkunft. Die Zeitrechnung seines Lebens ist unsicher. Er soll über dreifsig Jahre der Schule vorgestanden haben (Z. 34, 2). Das würde also von 264 bis gegen 230 gewesen sein. Er soll ihr ferner vorher neunzehn Jahre als Schüler und Anhänger Zenos angehört haben (D. L. VII. 176). Das würde bis 283 rückwärts führen. Er soll nach der niedrigsten Angabe achtzig Jahre alt geworden sein (ib.). Das würde als sein Geburtsjahr ungefähr das Jahr 310 und als sein Lebensalter beim Eintritt in die philosophische Laufbahn siebenundzwanzig Jahre ergeben. Nach anderen Angaben soll er neunundneunzig Jahre alt geworden und 331 geboren sein. Dann würde der Beginn seiner philosophischen Studien ins achtundvierzigste Lebensjahr fallen, was wenig glaublich ist.

Kleanthes soll ursprünglich professionsmäfsiger Faustkämpfer gewesen sein (D. L. VII. 168). Ob er diesen Beruf auch in Athen übte und was ihn der Philosophie zuführte, wird nicht berichtet. Während seiner Lernzeit erwarb er das Wenige, dessen er zum Leben bedurfte, durch nächtliche Arbeit als Wasserträger zum Begiefsen von Gärten und durch Herstellung von Mehl auf der Handmühle bei einem Getreidehändler. Er soll sogar wegen nicht nachweisbaren Lebensunterhalts vor den Areopag geladen worden sein, wo dann freilich auf das Zeugnis seiner Arbeitgeber hin der Gerichtshof

ihm eine Belohnung von 750 Mark zuerkannt habe. Doch habe ihn Zeno bestimmt, diese nicht anzunehmen (D. L. 168 f.). Im Gegensatz gegen die zur Erholung Ball Spielenden rühmt er sich seiner nützlichen Arbeit, und im Gegensatz gegen die während ihrer Studienzeit von anderen Unterhaltenen, die doch nicht auskämen, dafs er mit seinem spärlichen Erwerb selbst noch einen zweiten Kleanthes erhalten könnte (D. L. 170 f.).

Dafs ihm unter solchen Umständen, zumal bei seinen vorgerückten Jahren, die Bewältigung der philosophischen Stoffe nicht leicht werden konnte, ist begreiflich. Zeno soll ihn mit einer sehr harten wächsernen Schreibtafel verglichen haben, in die der Griffel nur mühsam seine Eindrücke macht, die aber dafür die Schriftzüge auch um so länger bewahrt (D. L. 37). Dafs er aber auf Grund solcher Zeugnisse zum Typus eines bornierten Nachbeters gestempelt wurde, ist gänzlich unberechtigt. Ein Mann, der über fünfzig Schriften zu allen Teilen der Philosophie verfafst hat, von denen zwar nur unbedeutende Reste erhalten sind, die aber als sehr tüchtig anerkannt waren (D. L. 174), ein Mann, der auch nach den spärlichen über seine Lehre erhaltenen Nachrichten als selbständiger Weiterbildner des Systems erkennbar ist, kann nicht als blofser unselbständiger Überlieferer mühsam angelernter Weisheit gelten. Den höhnischen Scherzen des Spötters Timon, der ihn einen stumpfsinnigen Widder, einen plumpen Klotz und in Bezug auf seine Lehrdichtung einen Verderber der epischen Verskunst nennt (D. L. 179; vgl. Wachmuth, Fr. 24), steht das Zeugnis seines begabten Schülers Chrysippos gegenüber, dafs er zu den Lehrsätzen des Kleanthes nur die Beweise finde (D. L. 179). Er gehört zu denen, die die unverbrauchte Kraft des arbeitenden Volks in den Dienst der Philosophie stellen, und in diesem Sinne ist die Bezeichnung als „zweiter Herakles" (D. L. 170) zutreffend. Rührend ist die Gutmütigkeit, mit der er nicht nur sich selbst wegen seines langsamen Begriffsvermögens schilt, sondern auch die Spöttereien der jungen Mitschüler über sich ergehen läfst (D. L. 170 f.). Als sie ihn einen Esel nennen, sagt er, er allein sei

im stande, die Last Zenos zu tragen. Chrysippos bekennt, dafs es ihn stets schmerze, gegen ihn im Redekampfe vorgegangen zu sein (D. L. 179), und lenkt die Angriffe eines disputiersüchtigen Dialektikers von ihm auf sich als den Jüngeren ab (ib. 182).

Aus der langen Zeit seiner Lehrtätigkeit werden nur einige dürftige Anekdoten überliefert, aus denen aber hervorgeht, dafs er in allgemeinem Ansehen stand. Auch von ihm wird berichtet, dafs er zuletzt in hohem Alter freiwillig aus dem Leben geschieden sei. Zwar weist er noch in vorgerückten Jahren einen spöttischen Hinweis auf sein hohes Alter mit den Worten zurück, er möchte wohl von dannen gehen, aber wenn er seine vollkommene, der Arbeit des Studiums noch vollständig gewachsene Rüstigkeit in Betracht ziehe, so bleibe er doch wieder (D. L. 174). Als er dann aber an einer skorbutartigen Schwellung des Zahnfleisches erkrankte und ihm ein zweitägiges Fasten auferlegt worden war, habe er trotz der eingetretenen Besserung das Fasten bis zum freiwilligen Hungertode fortgesetzt. Nachdem er einen Teil des Weges zurückgelegt, wolle er ihn nun vollends absolvieren (D. L. 176).

In der Lehre ist Kleanthes im allgemeinen ein treuer Nachfolger Zenos. Gewifs hat er, wie schon wegen der grofsen Zahl seiner Schriften vermutet werden kann, manchen Lehrpunkt, auch ohne damit eine Veränderung der Lehre zu beabsichtigen, schärfer herausgearbeitet. Die uns bekannten wirklichen Veränderungen, die er mit der Lehre Zenos vornahm, lassen sich mit einiger Wahrscheinlichkeit unter drei Gesichtspunkte bringen. Erstens solche Fälle, wo ihm Zenos Lehre an sich einer schärferen und entschiedeneren Durchbildung bedürftig erschien. Zweitens solche, in denen der für ihn charakteristische scharf ausgebildete religiöse Sinn, zugleich aber auch eine stärkere Neigung zu möglichster Übereinstimmung mit der Volksreligion zu Tage tritt. Drittens solche, bei denen sich wenigstens vermuten läfst, dafs sie durch die Kritik des Arkesilaos veranlafst waren.

In ersterer Beziehung ist zunächst zu erwähnen, dafs er die Stellung der Stoa zur Lust (im weitesten Sinne)

zuerst schärfer bestimmt zu haben scheint. Zeno hatte sich begnügt, als die nebensächliche Wirkung des wahrhaft naturgemäfsen Lebens den „leichten Flufs des Lebens" zu bezeichnen. Über die Lust überhaupt als seelische Erscheinung hatte er sich vielleicht noch nicht ausgesprochen. Kleanthes tat dies, und zwar wies er ihr eine ganz untergeordnete Bedeutung zu. Sie gehört erstens nicht zum Naturgemäfsen. Das Naturgemäfse im strengen Sinne ist schon nach Zenos Lehre nur die Einhelligkeit mit der Vernunftnatur. Damit hat die Lust als solche natürlich nichts zu tun. Sie gehört aber zweitens auch nicht zu denjenigen Dingen, die „Wert" haben, d. h. zu den bevorzugten Mitteldingen. Dies ist eine weitreichende Bestimmung. Die bevorzugten Mitteldinge werden auf der Stufe der Anbequemung an die niedere Menschennatur als das Nützliche sogar pflichtmäfsig erstrebt. Indem die Lust von diesem Gebiete ausgeschlossen wird, erscheint sie zwar nicht, wie bei Antisthenes, geradezu als Übel. In diesem Falle müfste sie dem Natur-, d. h. Vernunftwidrigen zugerechnet werden. Er vergleicht sie aber sogar mit einem „schmückenden Beiwerk". Dadurch ist ausgeschlossen, dafs er sie dem zu Meidenden, „Unwert" Habenden zugerechnet hätte. Sie kann ihm somit nur in das Gebiet des Gleichgültigen im engsten Sinne fallen, das weder Wert noch Unwert hat, weder zu erstreben noch zu meiden ist. Mit anderen Worten: es wird ihr gar keine selbständige Bedeutung als Gegenstand des menschlichen Begehrens oder Meidens beigelegt (S. Emp. Dogm. V. 73).

Dafs diese bestimmtere Stellungnahme zur Lust durch das Hervortreten des epikureischen Systems veranlafst war, kann wohl nicht zweifelhaft sein. Pflegte er doch auch gegen das Verhältnis der Tugend zur Lust bei Epikur in der Weise zu polemisieren, dafs er wie auf einem Gemälde die Lust auf einem Throne sitzend und die Tugenden als ihre Sklavinnen ihr dienend schilderte. Das sei nach Epikur das einzige Geschäft der Tugenden (Cic. Fin. II. 69).

Eine genauere Ausführung findet sich bei Kleanthes auch in der Lehre vom periodischen Wechsel im Werden

und Vergehen der Welt (Arc. Did. bei Stob. Ecl. I. 17; D. 470; Pears. 24). Er schliefst sich hier ganz an die Lehre Zenos vom Übergang des Feuers in die übrigen Elemente an, doch tritt als etwas Neues der Begriff der „Spannung" (tónos) hervor. Diese entsteht beim Werden einer Welt im Grundwesen der Dinge, also im Urfeuer, und bewirkt die Umwandlung in die übrigen Elemente. Dieser Begriff der „Spannung" war offenbar ein von Kleanthes auch sonst stark betonter. Auch in seiner Lehre vom sittlichen Handeln kehrt er wieder. „Die Spannung ist ein Feuerstrahl und wird, wenn diese in genügender Stärke in der Seele vorhanden ist, um das Erforderliche zu vollenden, Kraft und Stärke genannt. Wenn diese Kraft und Stärke sich an dem äufsert, wo Festigkeit erforderlich ist, heifst sie Enthaltsamkeit, wenn an dem, wo Ertragen nötig, Tapferkeit, bei dem, was Wert hat (den vorgezogenen Mitteldingen), Gerechtigkeit, beim Wählen und Meiden Besonnenheit" (Pears. 76). Wir sehen hier, wie sich in der charaktervollen Denkweise dieses Stoikers das Urfeuer in der Seele nicht nur als Vernunfttätigkeit äufsert, sondern auch als Kraftwirkung. Dieselbe „Spannung", die das Urfeuer zur Erzeugung einer Welt antreibt, ist es auch, die in der Feuerseele des Tugendhaften die Tugendhandlungen ins Dasein ruft. Obwohl er mit Zeno die Tugend für „lehrbar", also für eine Äufserung der Denktätigkeit hielt (D. L. VII. 91), ist ihm doch offenbar diese Ableitung aus der physikalischen Anschauung vom Feuer als dem Urgrunde der Dinge und der Vernunftseele besonders sympathisch.

Seine religiöse Grundstimmung sodann tritt in zahlreichen charakteristischen Zügen hervor.

Zunächst als eine stark ausgeprägte Ehrfurcht vor der Welt selbst als von dem göttlichen Pneuma durchdrungen und beseelt. Dies zeigt sich schon in seinem schroffen Auftreten gegen seinen Zeitgenossen Aristarch, den Kopernikus des Altertums, der zuerst die doppelte Bewegung der Erde, die Achsendrehung und die Bewegung um die Sonne, lehrte. In einer eigenen Schrift „Wider Aristarch" (D. L. 174) forderte er auf, denselben wegen Gottlosigkeit in Anklage-

zustand zu versetzen, weil er der Erde, „dem Herde der Welt“, in unwürdiger Weise diese doppelte Bewegung beilege (Plut. fac.. lun. 6).

Diese religiöse Haltung gegenüber dem All zeigt sich ferner darin, dafs er die Hingabe an das Vernunftprinzip ausschliefslich oder doch überwiegend auf die Allvernunft bezog (D. L. 89). Dadurch erhält das sittliche Verhalten in ausgesprochener Weise einen religiösen Zug. Bezeichnend ist in dieser Beziehung auch, dafs er sich besonders eingehend mit Heraklit beschäftigt hatte. Er hatte einen Kommentar zu Heraklits Schrift verfafst (D. L. 174). Bei diesem ist ja aber die „freudige Zustimmung“ wesentlich eine solche zu dem Weltwesen als Ganzem; das sittliche Verhalten entspringt aus einer Art von religiöser Hingabe.

Endlich gehört hierher sein Hymnus auf Zeus, der in 37 Hexametern erhalten ist (Stob. Ecl. I. 30). Auch schon bei Zeno war Zeus das feurige Vernunftprinzip der Welt, und auch Kleanthes schwebt bei seinem Zeus wesentlich dies „Hegemonikon“ der Welt vor. Er ruft ihn an als den „vielnamigen Herrscher des All, den Lenker der Natur“, den zu preisen dem Menschen zieme, der allein seines Geschlechts und ihm ähnlich sei. Ihm gehorchen die himmlischen Körper, der Blitz ist sein Diener, durch den er die „gemeinsame Vernunft, die durch alles hindurchgeht“ (Anklang an Heraklit!), verwaltet. Nichts auf Erden noch im Himmel oder im Meere geschieht ohne ihn, „aufser was die Bösen in ihrer Torheit tun“. (Hier scheint das für die stoische Verhängnis- und Vorsehungslehre so schwierige Problem des Bösen zuerst aufzutauchen. Kleanthes entscheidet es durch Verzicht auf das ausnahmslose Wirken des göttlichen Verhängnisses.) Aber auch das Böse weifs er richtig zu stellen (d. h. er fügt es in seinen Weltplan ein. Dies drückt ein anderer von Kleanthes erhaltener Vers [Epiktet, Handb. 52] in der Weise aus, dafs auch der der göttlichen Weltordnung widerstrebende Böse nichtsdestoweniger ihr folgen mufs). Denn er hat so das Ganze geordnet, dafs eine Vernunft für alle ist, der gehorchend die Menschen ein treffliches Leben hätten. Aber sie schauen

und hören nicht auf das „gemeinsame Gesetz“, die Unglücklichen (auch hier hören wir Heraklit durch!), sondern streben nach Ehre, Gewinn und Sinnenlust. Der Gott möge die Menschen von dieser verderblichen Torheit erlösen und ihnen die ihm selbst eigene Einsicht verleihen, damit alle nach Gebühr das „gemeinsame Gesetz“ preisen!

Dieser letzte Wunsch scheint schon dem Allgeiste eine Art von persönlicher Willensentscheidung beizulegen, also über den Gedanken der ein für allemal bestimmten vernünftigen Weltordnung hinauszugehen. Aber vielleicht ist dies nur als dichterische Redeweise gemeint.

Aber Kleanthes hat sich doch noch in weitergehender, unzweifelhaft über Zeno hinausschreitender Weise mit den religiösen Problemen beschäftigt.

Dies findet zunächst schon darin seinen Ausdruck, dafs er jeden der drei Hauptteile des Systems in zwei zerlegte und so insbesondere von der eigentlichen Physik einen theologischen Teil absonderte (D. L. 41). Und es fehlte ihm auch nicht an Stoff, um diesem Teile einen bedeutsamen Inhalt zu geben. Während Zeno nur für die Beseeltheit und Vernünftigkeit der Welt eine Anzahl von Beweisen beigebracht hatte, finden wir bei Kleanthes zum ersten Male eine Argumentation für die notwendige Annahme eines allervollkommensten Wesens, die sich geradezu als Gottesbeweis gibt, wenngleich freilich auch dabei wieder dasselbe Allwesen vorschwebt wie bei seinem Zeushymnus. Seine Beweise nehmen zum ersten Male ausdrücklich die Richtung, dafs der Welt göttliche Prädikate zukommen (Cic. N. D. II. 23 ff.; S. Emp. Dogm. III. 88—91, 119 f.). Ferner aber scheint er zuerst von den Stoikern sich auch mit einer zweiten, speziell theologischen Frage beschäftigt zu haben, mit der Frage nämlich, woher der Glaube an Götter bei den Menschen entstanden sei. Er gab dafür vier Erklärungsgründe an: die vorkommenden Voraussagungen des Zukünftigen, die Segnungen aus der Naturordnung, schreckhafte und verheerende Vorgänge in der Natur und die ewig gleich-förmige Bewegung der Himmelskörper (Cic. N. D. II. 13).

Bewegten sich bis dahin seine Äufserungen noch ganz innerhalb der Lehre Zenos, so müfste er nach einem anderen Zeugnis (N. D. I. 37) in Widerspruch damit einen bedeutenden Schritt zu voller persönlicher Fassung der zenonischen Götterwesen getan haben. Dies Zeugnis stammt freilich aus einer verdächtigen Quelle, aus einer epikureischen Aufzählung der von den verschiedenen Philosophen aufgestellten Götterlehren, nach der die Epikurs die einzige der Gottheit würdige ist. Hier wird ihm der Vorwurf gemacht, dafs er in ganz sinnloser Weise mit sich selbst in Widerspruch gerate. Denn einesteils erkläre er nur die Allvernunft und die die Welt umgebende Feuersphäre für das eigentlich Göttliche, anderenteils nenne er auch die Gestirne geradezu Götter (was noch keine eigentliche Abweichung von Zenos Lehre darstellt, wenngleich dieser, wie es scheint, die Himmelskörper noch nicht geradezu Götter genannt hatte). Weiter aber soll er in seiner Schrift „Von der Lust“ den Göttern förmlich eine Art von Gestalt beigelegt haben (vgl. D. 592). Wenn unter dieser Gestalt die menschliche gemeint ist, so wäre das allerdings eine starke Annäherung an den Polytheismus; vielleicht aber bezieht sich der Vorwurf auf den seltsamen Einfall des Kleanthes, dafs die Gestirne kegelförmig gestaltet seien (D. 344). Oder er bezieht sich auf eine hochpoetische Vergleichung des Weltalls mit dem Festzuge bei den eleusinischen Mysterien, wo die Priester die Götter selbst darstellten und ein Fackelträger die Sonne bedeutete. Offenbar im Anschlufs an diesen Festzug nannte er nämlich die „Götter“ (d. h. die Gestirne) die wahren Göttergestalten, die Sonne den wahren Fackelträger. Die im Festzug schreitenden Eingeweihten seien die gesamten übrigen Wesen der Welt (in denen allen ja ein Göttliches ist). Vielleicht verglich er dann die lehrenden Philosophen mit den gotterfüllten Weihepriestern von Eleusis. Die Stelle (D. 392; Pears. 33) ist in zu grofser Kürze und offenbar aufserdem bis zur Sinnlosigkeit verstümmelt erhalten. Jedenfalls liegt eine ausgeführte Vergleichung zu Grunde, und aus dieser konnte möglicherweise der gehässige Vorwurf des Epikureers gezogen sein.

Jedenfalls ist er jedoch im Glauben an die Wirksamkeit der Weissagekunst über Zeno hinausgegangen. Dies bezeugt Cicero (Div. I. 6), bei dem freilich das Nähere über die von ihm anerkannten Arten der Mantik und über die Art, wie er sie erklärte und rechtfertigte, fehlt. Dafs er das Vorkommen von Vorausverkündigungen der Zukunft anerkannte, scheint auch dadurch erwiesen, dafs er daraus mit die Entstehung des Götterglaubens ableitete (N. D. II. 13). Dafs dagegen Kleanthes sich irgendwie auf die philosophische Umdeutung der Volksmythologie eingelassen haben sollte, wird nirgends bezeugt.

Wie er endlich das System gegen die Angriffe des Arkesilaos verteidigte, ist im einzelnen ebenso unzulänglich bekannt wie die Angriffe des Arkesilaos selbst. Nur in einigen wenigen Fällen können wir mit einiger Gewifsheit vermuten, dafs die von ihm vorgenommenen Veränderungen der Lehre im Interesse dieser Abwehr geschehen sind.

Am deutlichsten tritt dies in der Erkenntnislehre hervor. Arkesilaos hatte geltend gemacht, dafs nach Zenos eigenem Zugeständnis auch die „ergreifbare Vorstellung“ kein Wissen erzeuge, und hatte diese Unmöglichkeit noch durch zahlreiche Beispiele weiter begründet.

Kleanthes nun vergröberte die Lehre von den bei der Sinneswahrnehmung entstehenden Eindrücken in der Seele in auffälliger Weise. Er verglich sie mit den durch einen Siegelring im Wachs hervorgebrachten Eindrücken und schrieb ihnen wie diesen Erhöhungen und Vertiefungen zu (S. Emp. Dogm. I. 228, 372; II. 400; Hyp. II. 70). Was anders konnte ihn zu einer solchen Vergröberung bestimmen als das Bedürfnis, dem Einwand zu begegnen, dafs nach eigenem Zugeständnis auf diesem Wege kein Wissen entstehe? Unzweifelhaft glaubte er, auf Grund dieser Verschärfung der Lehre der Sinneserkenntnis den Charakter wirklichen Wissens beilegen zu können.

Der zweite vielleicht hierher zu rechnende Punkt betrifft eine Lehre der Physik. Wir hören, dafs er den eigentlichen Sitz des göttlichen Feuerstoffes nicht in die gesamte Himmelssphäre, sondern ausschliefslich in die Sonne

verlegt habe (Pears. 28). Diese Angabe ist nun jedenfalls ungenau. Denn zunächst fiel ihm nicht ein, den anderen Himmelskörpern die Feuernatur abzusprechen (Pears. 32 f., cf. 26; Cic. N. D. II. 40). Und ferner hat er auch nicht die umgebende Feuer- oder Äthersphäre als Ganzes geleugnet, sondern wohl nur betont, dafs innerhalb derselben die Himmelskörper als besondere Konzentrationspunkte des Feuerstoffes anzusehen seien, und dafs unter diesen wieder die Sonne bei weitem die gröfste und wichtigste Feueranhäufung sei (Cic. N. D. II. 40 ff.). Er läfst deshalb auch beim Weltuntergange die übrigen Gestirne in der Sonne aufgehen (Pears. 25).

Es ist nun aber wenigstens möglich, dafs er zu dieser Betonung der Himmelskörper als Konzentrationspunkte durch den Einwand gebracht wurde, die umgebende Feuersphäre widerstreite dem Augenschein. Er war daher bemüht, diese Lehre mehr dem wirklichen Augenschein anzunähern.

Einen Angriffspunkt bot auch die Ethik Zenos, und zwar in der Lehre von den vier Kardinaltugenden. Zeno hatte als die erste derselben die Einsicht aufgeführt, dann aber doch auch wieder die drei übrigen (Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit) nur als besondere Arten der Einsicht bezeichnet. Hier konnte eingewandt werden, dafs auf diese Weise eine wirkliche Vierzahl nicht herauskomme, sowie ferner, dafs für ein wichtiges Spezialgebiet, die Enthaltung vom widervernünftigen Sinnlichen, die entsprechende Spezialtugend fehle. Ob Arkesilaos diesen Einwand gemacht hat, ist nun freilich nicht bekannt. Auffallend aber ist, dafs bei Kleanthes (Pears. 76) in der Tat diese vierte Spezialtugend, die Enthaltsamkeit im Sinnlichen, auftritt. Ausdrücklich wird bemerkt, Kleanthes habe in der Annahme der vier Tugenden Enthaltsamkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit den Fehler Zenos verbessert (Plut. rep. Sto. 7). Vermutlich hat er dann, da er doch die Intellektualität und Lehrbarkeit der Tugend behauptete (D. L. VII. 91), der Einsicht ausschliefslich die Stelle als allgemeine, in allen vier Spezialtugenden übereinstimmend wirksame Quelle alles tugendhaften Verhaltens angewiesen.

Charakteristisch für die stoische Eigenart ist schliefslich noch die Bemerkung Ciceros, Kleanthes habe (ebenso wie Chrysippos) auch eine Rhetorik verfafst, dieselbe sei jedoch derart, dafs sie nur dem, der das Verstummen lernen wolle, als geeignetes Studium empfohlen werden könne (Fin. IV. 7).

4. Der Epikureer Kolotes (nach 250).

Kolotes ist als Schüler Epikurs schon vorgekommen. Über seine persönlichen Verhältnisse ist Weiteres nicht bekannt. Dagegen tritt er uns als Polemiker und Verteidiger der Schule entgegen. So hatte er eine Schrift gegen die phantastischen Schilderungen über das Jenseits im zehnten Buche des platonischen „Staats“ verfafst (Macrob. Comm. zum Somn. Scip. I. 2). Insbesondere aber erfahren wir Näheres über eine Schrift von ihm unter dem Titel: „Beweis, dafs man nach den Grundsätzen der anderen Philosophen überhaupt nicht leben könne.“ Gegen diese Schrift ist nämlich die Plutarchs „Wider Kolotes“ gerichtet. Es ist ein seltsames Gebaren des guten Plutarch, dafs er in einer grimmigen Streitschrift einen Mann widerlegt, der über 300 Jahre vor ihm gelebt hatte. Dies Seltsame erklärt sich einigermafsen, wenn wir annehmen, dafs Plutarch, um die Epikureer seiner Zeit zu bestreiten, sich vollständig an die veröffentlichten Vorträge des geistvollen Akademikers Karneades (um 150 vor Chr.) hielt, in der dieser jene Schrift des Kolotes bestritt. Diese Annahme wird auch durch die schneidige und glänzende Haltung der Schrift „Wider Kolotes“ unterstützt. Die Schrift hat einen Schwung und eine Kraft, die man Plutarch aus seinen eigenen Mitteln nicht zutrauen kann. Auch finden sich in den Ausführungen der Schrift nirgends Beziehungen auf die Zeitverhältnisse Plutarchs, wohl aber vielfach auf die jener längst entschwundenen Jahrhunderte. Desgleichen kann man die zahlreichen genauen Anführungen aus den Schriften Epikurs und seiner unmittelbaren Schüler Plutarch nicht zutrauen. Die bestrittenen epikureischen Autoren werden durchaus als aktuelle Erscheinungen be-

handelt. Wo in aller Welt fände sich sonst eine so lebhafte Kritik und Polemik gegen Autoren, die seit fast vier Jahrhunderten tot waren? Dafs Plutarch einiges aus dem Seinigen und von seinem Standpunkte aus hinzugetan hat (z. B. c. 23, c. 27, c. 30), ist selbstverständlich. Die Schrift als Ganzes ist aber nicht von seinem Standpunkte aus gedacht.

Die Schrift des Kolotes hatte zur Voraussetzung Angriffe, die speziell gegen die Erkenntnislehre Epikurs gerichtet waren. Er führte die Verteidigung durch den Angriff, und zwar durch einen Angriff gegen die erkenntnistheoretischen Standpunkte der meisten übrigen Philosophen. Aber er widerlegte diese nicht mit theoretischen Gründen, sondern durch den Nachweis, dafs sie wegen ihrer schwankenden oder verneinenden Haltung zur erfahrungsmäfsigen Wirklichkeit ungeeignet seien, eine sichere Grundlage für die Lebensführung abzugeben. Mit dem Nachweis ihrer praktischen Unbrauchbarkeit glaubte er, nach auch sonst beliebter Manier, auch ihre theoretische Unhaltbarkeit erwiesen und sie endgültig abgetan zu haben. Dafs sich dieser Angriff in letzter Linie gegen Arkesilaos richtete, wird sich mit genügender Wahrscheinlichkeit herausstellen.

Zu diesem Verfahren stimmt auch der immer wiederkehrende Vorwurf gegen die Philosophen, das Leben verwirrt zu haben. Dieser Vorwurf wird zunächst gegen Demokrit gerichtet. Leider ist ihm bei diesem, wenigstens nach unserem Berichterstatter, das Mifsgeschick passiert, dafs er ihm die Lehre aufbürdete, jedes Ding habe entgegengesetzte Eigenschaften, ihn also mit Heraklit und Protagoras verwechselte. Er soll in diese Mifsdeutung durch ein Mifsverständnis des demokritischen Satzes geraten sein, das Nichts existiere ebensosehr wie das Etwas (c. 3). Aufserdem aber beutete er im Sinne der Lebensverwirrung auch den wirklichen Satz Demokrits aus, dafs die sinnenfälligen Eigenschaften der Dinge, Farbe, Geschmack u. dgl., nur im wahrnehmenden Subjekt als Zustände desselben vorhanden seien. Wer diesen Satz annehme, könne nicht einmal dessen gewifs sein, ob er selbst lebe oder tot sei (c. 8).

Begründeter waren seine Einwände gegen Parmenides. Dieser habe durch die Lehre von der unterschiedslosen Einheit des All die Existenz aller Einzeldinge aufgehoben. Es gebe danach weder Feuer noch Wasser, weder Berge noch Städte. Er hatte dabei freilich die Scheinlehre des Parmenides völlig aufser acht gelassen (c. 13).

Bei Empedokles hatte er aus der Lehre, dafs das Entstehen nur mechanische Verbindung, das Vergehen nur mechanische Trennung der Stoffteilchen sei, die Konsequenz gezogen, dafs wir danach weder selbst ein wirkliches Dasein haben noch mit anderen in wirklichem Wechselverkehr stehen könnten, und dafs jede Sorge für unser eigenes Wohlsein unmöglich sei. Es sei nach dieser Lehre auch jede körperliche Veränderung, z. B. Krankheit oder Verwundung, ausgeschlossen. Hier tritt das Sinnlose dieser Konsequenzmacherei in besonders greller Weise hervor, da der gleiche Vorwurf ja die Atomenlehre mindestens im gleichen Mafse treffen mufste. Er scheint aber die Leugnung der Entstehung der Urstoffe aus nichts als Leugnung jeder Art von Entstehung überhaupt mifsverstanden zu haben (c. 10—12).

Bei Sokrates bezeichnet er zunächst den Bericht der platonischen Apologie über den Orakelspruch, er sei der Weiseste, als eine sophistische und plumpe Anmafsung, die er lieber übergehen wolle. Die Grundlage seiner Angriffe bildete hier der in eben diesem Zusammenhange Sokrates beigelegte Satz, er wisse nur, dafs er nichts wisse. Kolotes knüpfte daran die Frage, warum er denn nicht Heu statt Brot geniefse und das Essen in den Mund, nicht ins Ohr schiebe, warum er tiefe Ströme nicht durchwate, sondern mit Kähnen überschreite, warum er den Mantel um seinen Leib und nicht um eine Bildsäule lege, warum er Schlangen und Wölfen ausweiche. Sokrates sei mit seiner Lehre vom Nichtwissen ein Prahler, da er sich im Handeln nicht danach richte. Die Mahnung des Sokrates, das eigene Wesen zu erforschen (die hier im metaphysischen Sinne gedeutet wird), fand er unnütz und anmafsend (c. 2, 17—21).

Plato hatte er den ungeheuerlichen Satz aufgebürdet, die Pferde seien ebensogut Menschen als Pferde. Vielleicht war dies nur eine Konsequenzmacherei aus der Ideenlehre, nach der alle lebenden Wesen an einer gemeinsamen Gattungsidee Anteil haben. Jedenfalls verwandelte sich die Lehre, dafs die Erscheinungsdinge nicht zum wahrhaft Seienden gehören, bei Kolotes in den Satz, das Erscheinende existiere überhaupt nicht. Daran schlofs sich dann weiter die von grober Unwissenheit zeugende Behauptung, nicht nur die Akademiker, sondern auch Aristoteles und die ganze peripatetische Schule seien Anhänger der Ideenlehre gewesen (c. 14—16).

Gegen Stilpon erhob er ein „theatralisches Geschrei" auf Grund der angeblichen Lehre desselben, man könne von einem Subjekt nichts anderes aussagen als es selbst. Man könne nicht leben, wenn nicht gesagt werden dürfe: dieser Mensch ist gut oder Feldherr, sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut, der Feldherr ist Feldherr. Dieser Vorwurf gegen die Megariker scheint denn allerdings begründeter zu sein als der gegen Plato erhobene (c. 22 f.).

Bei seinen weiteren Angriffen gegen noch lebende Zeitgenossen hatte Kolotes, wie es scheint aus einer Art von Feigheit, unterlassen, die Namen der Angegriffenen zu nennen. Tatsächlich richteten sich diese Angriffe einesteils gegen die Kyrenaiker seiner Zeit, anderenteils gegen Arkesilaos. Ersteren hatte er die strenge Konsequenz in der Lehre vorgerückt, dafs wir mit Sicherheit nur unsere eigenen Affektionen durch die Dinge, nicht die Dinge selbst erkennen. Indem wir empfinden, werden wir selbst süfs, bitter u. dgl. Kolotes aber hatte, um den Widersinn dieser Lehre recht ins Licht zu stellen, gleich von vornherein ohne Erläuterung des Zusammenhangs die äufsersten Behauptungen, dafs wir in der Wahrnehmung selbst zu Pferden, Mauern u. s. w. werden, hervorgekehrt (c. 24 f.).

Gegen Arkesilaos scheint er geltend gemacht zu haben, dafs aus der unbedingten Zurückhaltung des Urteils über die Dinge als notwendige Konsequenz die Enthaltung von jedem Handeln folge (c. 26). Jedenfalls fragte er:

„Warum geht der seine Meinung über die Dinge Zurückhaltende nicht auf einen Berg, statt ins Bad, und läuft, wenn er auf den Markt gehen will, nicht gegen die Wand, sondern auf die Tür zu?“ (c. 27). Dies Prinzip der Zurückhaltung sei eine Fabel, eine Jagd nach kecken, leichtfertigen Jünglingen (c. 29).

Am Schlusse seines Buches hatte er, offenbar im Gegensatze zu diesen das Leben verwirrenden Lehren, die staatliche Ordnung gepriesen, die uns Ruhe und Sicherheit schaffe und ohne die das Leben ein tierischer Kampf aller gegen alle sein würde (c. 30). Im ganzen war seine Schrift anscheinend ein plumpes und unwissendes Machwerk, bei dem er gänzlich übersah, wie unsicher und schwankend auch die epikureische Lehre von der unbedingten Gewifsheit der Sinneserkenntnis war. Die Spitze der Schrift scheint aber vornehmlich gegen Arkesilaos gerichtet gewesen zu sein.

5. Der Stoiker Chrysippos (ca. 230—207).

Die beiden Hauptschüler des Kleanthes, Sphairos und Chrysippos, verhalten sich zu einander wie Perseios und Kleanthes als Schüler Zenos. Ersterer, zwar auch als philosophischer Schriftsteller bedeutend (D. L. 178; Cic. Tusc. IV. 53; doch ist von seinen Schriften nichts erhalten), wandte sich überwiegend der Laufbahn eines Hof- und Staatsmannes zu, während Chrysippos sich ganz der schriftstellerischen und Lehrtätigkeit widmete.

Aus dem Leben des Sphairos sind nur wenige Äufserlichkeiten bekannt. Als einer des ägyptischen Ptolemäer, wahrscheinlich Ptolemäus Euergetes (246—221), Kleanthes an seinen Hof zu ziehen versuchte und dieser, ebenso wie Chrysippos, den Ruf ausschlug, folgte ihm Sphairos (D. L. 185). Später finden wir ihn in Sparta als philosophischen Lehrer und nachher als Mithelfer bei der sozialen Revolution, die König Kleomenes (235—222) seit 227 durch Militärdiktatur ins Werk zu setzen versuchte (Plut. Kleom. 2. 11; Athen. VIII. 354e). Das Werk des Kleomenes brach nach der unglücklichen Schlacht bei Sellasia (222) zusammen; er selbst flüchtete aufser Landes. Sphairos

scheint sich dann wieder am ägyptischen Hofe aufgehalten zu haben. Dies scheint wenigstens aus der schon früher erwähnten Anekdote von den wächsernen Granatäpfeln hervorzugehen, mit denen König Ptolemäus Philopator (221—204) ihn hinsichtlich der Lehre von der „ergreifbaren Sinnesvorstellung“ in eine Falle gelockt haben soll (D. L. 177).

Chrysippos dagegen, der Nachfolger des Kleanthes in der Leitung der Schule, machte sich die scharfe und allseitige Ausbildung des altstoischen Systems, die Auseinandersetzung mit den verschiedenen gegnerischen Standpunkten, vornehmlich die nachdrückliche Abwehr gegen die skeptische Akademie zur Lebensaufgabe. Man sagte von ihm: Wär' nicht Chrysippos, wär' die Stoa nimmermehr (D. L. 183; vgl. Cic. Ac. II. 75). Doch steht das wenige über sein Wirken Bekannte ganz aufser Verhältnis zu der ihm tatsächlich zukommenden Bedeutung, so dafs darauf verzichtet werden mufs, ein annähernd vollständiges Bild seiner Wirksamkeit zu entwerfen.

Dies gilt zunächst von seinem Leben. Er stammte aus Soli bei Tarsus in Cilicien. Sein Vater war aus Tarsus eingewandert; vielleicht war er selbst noch in Tarsus, der nachmaligen Geburtsstadt des Apostels Paulus, geboren (Strabo 671; D. L. 179). Da er um 207 im Alter von 73 Jahren gestorben ist (D. L. 184), mufs er um 280 geboren sein. In Athen war er Schüler des Kleanthes, scheint sich aber zeitweilig ganz dem Arkesilaos (bis 241) und Lakydes zugewandt und deren Verfahren, gegen alles von anderen Behauptete zu disputieren, angenommen zu haben. Es wird ausdrücklich berichtet, dafs er noch bei Lebzeiten des Kleanthes sich von diesem entfernt und sich gegen Zeno und Kleanthes in Gegensatz gesetzt habe, sowie dafs er sich an jene beiden Akademiker angeschlossen und in deren Sinne gegen „die Gewohnheit“, aber auch gegen den megarischen Haufenbeweis geschrieben habe (D. L. 179, 183 f.). Dazu stimmen die Nachrichten, dafs er in einer gröfseren Schrift „Wider die Gewohnheit“ in sechs Büchern, die einem gewissen Metrodoros (wahrscheinlich Schüler

Stilpons, D. L. II. 113) gewidmet war, nicht nur diese, sondern auch die Zuverlässigkeit der Sinne bestritten habe. Dafs hier unter der „Gewohnheit“ wahrscheinlich die bei der Sinneserkenntnis mitwirkende instinktive Vernunfttätigkeit nach Zenos Lehre gemeint ist, wurde schon bei Arkesilaos bemerkt. Er soll dabei bemüht gewesen sein, Arkesilaos noch zu übertreffen (Plut. rep. Sto. 10), und die akademische Skepsis so meisterhaft vertreten haben, dafs vielfach der Vorwurf erhoben wurde, er habe dem späteren akademischen Skeptiker Karneades Waffen geliefert; ja, Karneades selbst habe dies anerkannt (D. L. 198; Cic. Ac. II. 75, 87; Plut. rep. Sto. 10; not. comm. 1 f., 24, 29). Die späteren Stoiker freilich wufsten auch diesen Vorwurf zu ihren Gunsten zu wenden, indem sie sagten, alle Schriften der skeptischen Akademiker zusammengenommen seien nicht mit dem zu vergleichen, was Chrysippos in dieser Schrift gegen die Zuverlässigkeit der Sinne vorgebracht habe (Plut. rep. Sto. 10).

Später hat er sich, offenbar noch bei Lebzeiten des Kleanthes, da er dessen Nachfolger wurde, der Stoa wieder zugewandt. So wird denn auch ausdrücklich berichtet, er sei später wieder für die Gewohnheit und Sinneswahrnehmung als Erkenntnisprinzipien eingetreten (Plut. rep. Sto. 10). Übrigens soll er auch später noch häufig die Gründe der Gegner mit solchem Nachdruck dargelegt haben, dafs nicht jeder seine wahre Meinung erkennen konnte (ib.). Er soll das durch seinen Abfall dem Kleanthes bereitete Ärgernis nachher stets bereut und häufig als den Schmerz seines Lebens bezeichnet haben (D. L. 179). Bezeichnend ist in dieser Beziehung auch die Anekdote, nach der er einst die Angriffe eines skeptischen Akademikers gegen den alten Kleanthes von diesem auf die jüngeren Vertreter der Stoa abgelenkt habe (D. L. 182), sowie die Tatsache, dafs er später eine Art Schutzschrift für Zeno geschrieben hat (D. L. 122).

Der Schule stand er von ca. 230—207 vor. Seine Lebensführung scheint eine durchaus ehrbare und achtungswerte gewesen zu sein. Als Beweis seiner grofsen Ge-

nügsamkeit wird berichtet, dafs er — unverheiratet — sich mit einer einzigen, alten Aufwärterin begnügte (D. L. 185, 181). Sehr häufig soll er (Plut. rep. Sto. 21) in seinen Schriften die Verse des Euripides angeführt haben:

> Denn was bedarf der Mensch noch außer diesen zwei'n:
> Demeters holder Gabe und dem Wasserkrug?

Chrysippos war der fruchtbarste aller philosophischen Schriftsteller der Griechen (D. L. I. 16). Die Zahl der von ihm produzierten „Bücher“ (worunter nicht Schriften, sondern annähernd gleichgrofse Teile solcher zu verstehen sind) wird auf über 705 angegeben (D. L. 180). Diogenes Laertius gibt (189—202) ein Verzeichnis derselben, das zunächst 311 „Bücher“ zur „Logik“ aufführt. Darauf folgen die ethischen Schriften. Infolge einer Lücke im Text bricht das Verzeichnis in der Mitte des ethischen Teils ab; der physische fehlt ganz. Auch scheint das Verzeichnis mehrfach in Unordnung geraten zu sein. Von keiner dieser Schriften ist so viel erhalten, dafs es möglich wäre, auch nur den Gedankengang einigermafsen zu rekonstruieren, und dies ist der Hauptgrund, dafs wir uns von seiner Bedeutung für die stoische Schule und seiner Lehre überhaupt nur ein ganz unzureichendes Bild zu machen vermögen. Insbesondere gilt dies auch von der bedeutsamsten Seite seines Wirkens, der Verteidigung des stoischen Systems gegen die Kritik der skeptischen Akademie. Nur schwache Spuren dieses Kampfes haben sich erhalten. In dem Verzeichnis seiner logischen Schriften (D. L. 198) kommt der Titel „Wider die Methode des Arkesilaos“ vor. Sein Neffe und Schüler Aristokreon (D. L. 185) nannte ihn auf einem ihm errichteten Denkmal „das Schlachtmesser der akademischen Trugschlüsse“ (Plut. rep. Sto. 2). Und einem späteren Stoiker wird der Ausspruch beigelegt, er halte es nicht für einen Zufall, sondern für ein Werk der Vorsehung, dafs nach Arkesilaos und vor Karneades Chrysippos gekommen sei. Denn er habe durch seine Streitschriften gegen Arkesilaos auch der Beredsamkeit des Karneades einen Damm entgegengesetzt, indem er die Geltung der Sinneserkenntnis wenigstens so weit befestigt habe, dafs sie verteidigt werden könnte, namentlich aber

durch scharfe Formulierung der Begriffe die Verwirrung aufgehoben habe (Plut. not. c. 1).

Dafs sich von seinen Schriften nichts Zusammenhängendes erhalten hat, erklärt sich durch die ganz ungriechische Formlosigkeit derselben, die aufs nachdrücklichste bezeugt wird. Nach dem Zeugnis seiner Aufwärterin schrieb er täglich 500 Zeilen (über einen halben Druckbogen); er behandelte wiederholt dieselben Themata und schrieb, um es Epikur gleich zu tun, über die von diesem behandelten Gegenstände. Er füllte seine Bücher mit Zitaten, so dafs man sagte, nach Wegnahme des Fremden würde nur das leere Papier übrigbleiben, und jemand, der eins seiner Bücher las, in dem er fast die ganze „Medea“ des Euripides zitiert hatte, sagte, er lese die „Medea“ des Chrysipp (D. L. 180 f.; X. 26 f.; Dionys. Hal. V. 4). Ja, in seiner Rhetorik, über die Cicero (Fin. IV. 7), ebenso wie über die des Kleanthes, das sarkastische Urteil fällt, man könne aus ihr eher das Verstummen als das Reden lernen, bekannte er sich ausdrücklich zur Gleichgültigkeit gegen die Feinheit des Stils (Plut. rep. Sto. 28).

Nur an einigen wenigen Punkten läfst sich die gerade durch Chrysippos erfolgte Weiterbildung der stoischen Lehre mit Sicherheit feststellen.

Auf dem erkenntnistheoretischen Gebiet handelte es sich zunächst um die Frage der Sinneserkenntnis. Kleanthes hatte dieser durch eine überaus plumpe Theorie Apodiktizität zu verleihen versucht. Chrysippos liefs diesen Versuch nicht nur fallen, sondern bestritt ihn geradezu. Er wandte dagegen hauptsächlich ein, dafs bei der ungeheuren Zahl der gleichzeitigen Sinneseindrücke unter dieser Voraussetzung diese sich gegenseitig stören und auslöschen müfsten (Pears. 238). Er nannte daher — unter ausdrücklichem Festhalten an der materialistischen Fassung der Seele — die Einwirkungen der Sinnendinge auf die Seele Veränderungen oder Modifikationen (heteroióseis, D. L. 50; Pseudoplut. plac. IV. 12; S. Emp. Dogm. I. 229 ff., 372 ff., 401). Damit war denn freilich die Apodiktizität der Sinneserkenntnis noch lange nicht gerettet,

sondern eben nur ein anderes Wort für eine unhaltbare Theorie eingeführt. Chrysippos scheint dies auch selbst eingesehen zu haben. Er gab die Apodiktizität der Sinneserkenntnis für den gewöhnlichen Menschen preis (Plut. not. c. 1; Cic. Ac. II. 101).

Um so mehr aber steifte er sich darauf, für den idealen Weisen die Apodiktizität in Anspruch zu nehmen. Arkesilaos hatte gegen Zeno behauptet, auch beim Weisen könne ein Wissen nicht stattfinden. Chrysippos spielt dem gegenüber die Polemik geradezu auf den idealen Boden hinüber. Er macht die Apodiktizität der Erkenntnis geradezu zu einem wesentlichen Zuge im Idealbilde des Weisen. Dafs er so verfuhr, zeigt die Polemik des Karneades gegen ihn (wovon später); desgleichen die der Pyrrhoneer (S. Emp. Dogm. I. 432). „Der Weise wird nie meinen", d. h. der blofsen Wahrscheinlichkeit folgen; das ist der Satz, um den sich der Kampf von jetzt ab dreht. Der Weise wird nur da seine Zustimmung erteilen, wo volle Gewifsheit vorhanden ist. Er besitzt das untrügliche Unterscheidungsvermögen zwischen wahren und falschen Vorstellungen.

Die falschen Vorstellungen waren aber nach Arkesilaos von zweierlei Art. Entweder solche, denen überhaupt kein Gegenstand entspricht (Traum, Trunk, Wahnsinn). In Bezug auf diese wird jetzt die Unterscheidbarkeit der vom Wirklichen stammenden Sinnesvorstellungen von den eingebildeten behauptet. Erstere besitzen ein Merkmal, das letzteren nicht zukommt. Sie sind so beschaffen, wie sie vom Nichtvorhandenen nicht ausgehen können (S. Emp. Dogm. I. 252). Wahrscheinlich bezeichnete er als dies besondere Unterscheidungsmerkmal die gröfsere Stärke oder Intensität der vom Wirklichen ausgehenden Eindrücke (Cic. Ac. II. 9).

Die zweite Art der falschen Vorstellungen entsteht nach Arkesilaos dadurch, dafs mehrere Objekte ununterscheidbar gleich sind. Man mufs sie notwendig verwechseln, das eine für das andere halten. Diesem Einwande wird von Chrysippos eine aufserordentlich kühne und paradoxe Behauptung entgegengesetzt. „Kein Haar, kein Korn ist in allen seinen

Teilen so wie ein anderes“ (Cic. Ac. II. 85). Es gibt keine völlige Gleichheit; es gibt keine bloſsen Exemplare, alles ist individuell. Daraus folgt, daſs eine Beobachtung von idealer Schärfe durch die bloſse Ähnlichkeit nicht irregeführt werden wird. Der Satz, daſs es keine Objekte von völlig gleicher Beschaffenheit gibt, daſs das Ununterscheidbare identisch ist, wird hier in den Dienst des erkenntnistheoretischen Kampfes gestellt.

Nur indirekt, aus dem weiteren Gange der Polemik, läſst sich erkennen, daſs gerade Chrysipp dem Streite die Wendung auf den idealen Weisen gegeben und die beiden zuletzt angeführten Behauptungen in die Diskussion hineingeworfen hat. Für die wirkliche Erkenntnisfrage wurde dadurch natürlich nichts gewonnen. Man stritt um das Erkenntnisvermögen eines nicht vorhandenen Wesens (S. Emp. I. 433), also um weniger als des Kaisers Bart. Aber man verbiſs sich in diesen Streitpunkt.

Als Ergänzung für diese geschwächte Position der Sinneserkenntnis scheint er mit gröſserem Nachdruck die instinktive Vernunfttätigkeit ins Feld geführt zu haben. Diese wurde ihm jetzt zu einer selbständigen, auch unabhängig von der Sinneserkenntnis wirksamen Erkenntnisquelle. Er entnahm diese Lehre von Epikur und entlehnte dafür von diesem auch das Wort prólēpsis, das er als natürliche (d. h. nicht methodisch geregelte) Vernunfttätigkeit faſste. Die „Prolepsis“ trat an die Stelle der „Gewohnheit“. Welche Bedeutung er jedoch diesem Kriterium für den Erkenntnisprozeſs beilegte, ist nicht bekannt. Ebensowenig läſst sich ausmachen, welchen Erkenntniswert er der technisch geregelten Vernunftargumentation beimaſs. Jedenfalls hat er einen Hauptanteil an der Ausbildung der den Stoikern eigenen hypothetischen und disjunktiven Schluſsarten. Der hypothetische Schluſs hat einen Bedingungssatz, der disjunktive eine Disjunktion zum Obersatz. (Wenn es Tag ist, ist es hell. Es ist aber Tag. Also ist es hell. — Es ist entweder Tag oder Nacht. Nun ist es Tag. Also ist es nicht Nacht. D. L. 72.) Groſse Mühe hat sich Chrysippos mit den Trugschlüssen der

Megariker gegeben. Über den „Lügner" hat er allein fünf Schriften verfafst. Dem Truge des Haufenbeweises zeigte er sich so wenig gewachsen, dafs er riet, beim Herannahen des kritischen Punktes lieber die Antwort zu verweigern (Cic. Ac. II. 93; S. Emp. Dogm. I. 416; Hyp. II. 253).

Was von den seltsamen Trugschlüssen zu halten ist, die ihm selbst beigelegt wurden (z. B.: Wenn du etwas sagst, kommt dies aus deinem Munde. Du sagst aber „Wagen". Also kommt ein Wagen aus deinem Munde; D. L. 186 f.), ist schwer zu sagen.

In der Naturlehre zog er aus dem Satze, dafs alles Wirkende und Leidende körperlich sein mufs, die strengsten Konsequenzen. Weil durch körperliche Vorgänge bedingt, sind ihm Nacht, Abend, Dämmerung, Mitternacht, die einzelnen Tage des Monats, ebenso der Monat selbst und die Jahreszeiten körperlich. Dasselbe gilt dann auch von allen seelischen Regungen, den Vorstellungen, Affekten, Begehrungen, Tugenden und Lastern, die sogar als lebende Wesen vorgestellt werden (Plut. not. c. 45). Das Wirkende in den Dingen dachte er als eine Art von Luftströmung (pneuma, D. 323); die Eigenschaften der Körper sind daher pneumatischer Natur (Plut. rep. Sto. 43). Beim Sehen tritt eine Pneumaströmung von der Vernunftseele zum Auge (D. 406). Auch der tierische Same ist pneumatisch; auf die Erde fallend, wird er nach einiger Zeit unwirksam, weil das Pneuma verdunstet (D. L. 159).

Gemäfs diesem Durchdrungensein der Welt von göttlichen Kräften ist sie auch für Chrysipp ein lebendes Wesen. Zugleich aber nennt er sie auch einen gemeinsamen Staat der Götter und Menschen, wobei unter Göttern, wie bei Zeno, die grofsen Teilstücke des einen feurigen Urstoffes in den Elementen und Gestirnen zu verstehen sind (Philodem bei D. 548).

Sofern das Grundwesen der Welt als unverbrüchliche Schicksalsmacht gefafst wurde (D. 323 f.; Plut. rep. St. 47), entstanden zwei Angriffspunkte, gegen die Chrysippos die Lehre zu verteidigen hatte: der Konflikt mit der menschlichen Freiheit und mit der ja von Anbeginn von den

Stoikern vertretenen Mantik, deren eigentliches und ursprüngliches Interesse durchaus auf der Vermeidung unheilvoller Ausgänge beabsichtigter Unternehmungen beruhte. In Bezug auf diese beiden Punkte scheint Chrysipp sich mit allerlei kleinlichen Auskunftsmittelchen beholfen zu haben. So soll die Schicksalsmacht, die doch nach seiner Lehre alles in der Welt allein bewirkt (Plut. not. c. 34), doch auch wieder in manchen Fällen nicht absolut bewirkend, sondern nur veranlassend und dem menschlichen Tun einen Spielraum lassend sein (Plut. rep. St. 47; Cic. Fat. 39, 41).

Ebenso gewährte der Weltgrund als Vernunft und Vorsehung gefafst zahlreiche Angriffspunkte. Als Erzeugnis einer absoluten Vernunft mufs die Welt notwendig die bestmögliche, vollkommenste und zweckmäfsigste sein. Welchen Zweck aber verfolgt die Weltvernunft mit diesem und jenem, was sie entstehen läfst, z. B. mit dem prächtigen Schwanz des Pfaus? Hier nimmt Chrysipp seine Zuflucht zu einer Freude der Natur am Schönen (Plut. rep. St. 20). Oder er beruft sich in plattester und absurdester Weise auf den Nutzen. Die Hähne z. B. wecken uns, fangen die Skorpionen weg und machen uns durch ihr Beispiel kampflustig (ib. 32). Aber woher kommen die Unvollkommenheiten und Übel in der Welt? Die Welt ist als Ganzes vollkommen, nicht aber in jedem einzelnen ihrer Teile für sich genommen (ib. 44). Die Übel sind unvermeidliche Folgen zweckmäfsiger Einrichtungen, z. B. Krankheiten und Schwächezustände hängen aufs engste mit den normalen Zuständen zusammen oder konnten bei dem notwendig zarten Bau des Körpers nicht vermieden werden. Da ferner nichts ohne sein Gegenteil erkannt werden kann, gäbe es ohne Übel kein Gutes (Gell. N. A. VII. 1 ff.), welcher Satz dann auch zur Rechtfertigung des moralischen Übels, des Bösen, herhalten mufs (Plut. not. c. 13 ff.; rep. St. 35). Im übrigen haben auch die Übel ihre nützliche Seite. Die Wanzen z. B. wecken uns aus dem Schlafe, die Mäuse machen uns achtsam in der Aufbewahrung unserer Sachen (Plut. rep. St. 21), die Kriege wirken wie Kolonieentsendungen gegen Übervölkerung (ib. 32). Auch das Übel als Strafe wird

herbeigezogen, und wenn es dabei nicht immer ganz korrekt hergeht, sondern manchmal der Unrechte getroffen wird, so erklärt sich dies nach Chrysippos ähnlich, wie in einer sonst wohleingerichteten grofsen Wirtschaft auch manche kleine Verwahrlosung vorkommt, oder auch weil die Aufseher der einzelnen Lebensgebiete geradezu böse Dämonen sind, die in sträflicher Nachlässigkeit handeln (ib. 35, 37). Mit dieser Vorstellung, die auch sonst für Chrysippos bezeugt wird (Plut. Is. 25; Def. orac. 17), bekommt denn allerdings dieser Vernunftmonismus und Vernunftoptimismus ein ungeheures Loch; Chrysippos verfällt ebenso wie nach ihm die christlichen Vorsehungsverteidiger in einen ganz regelrechten Dualismus der Weltprinzipien, und man kann sich nicht wundern, aus seinem Munde die Behauptung zu hören, dafs die Gottheit nicht Ursache des Bösen sei (Plut. rep. St. 33). Im allgemeinen erklärt er die Gottheit für ein menschenfreundliches und gegen die Menschen wohltätiges Wesen (ib. 32, 38). Auf die vom stoischen Standpunkt einzig haltbare Lösung dieser Fragen, dafs nämlich als einziger Zweck der Weltvernunft die Tugend als das allein Beglückende in Betracht kommen könne, scheint Chrysippos nicht verfallen zu sein. Freilich wäre dann wieder die Frage entstanden, warum es so wenig Vernunft und Tugend in der Welt gibt. Auch den Rückgang der Welt ins Feuer lehrte Chrysippos (Plut. not. c. 31, 33, 36).

Die menschliche Vernunftseele, das hegemonikón, hat schon er den Dämon eines jeden genannt (D. L. 88). Es ist dies ganz folgerichtig, nachdem schon vor ihm die einzelnen Teile der Welt, in denen sich das Urwesen gesondert betätigt, die Himmelskörper, die Elemente, als Götter bezeichnet worden waren. In Bezug auf die Fortdauer der Vernunftseele nach dem Tode findet sich bei Chrysippos eine sehr erhebliche Abweichung von Kleanthes, indem er nur die Seele der Weisen bis zum Rückgange der Welt in das Urwesen fortbestehen lassen wollte, also, da es Weise eigentlich nicht gibt, die Unsterblichkeit so gut wie gänzlich aufhob (D. L. 157).

Auch in seiner Lehre von den Affekten, der er eine sehr sorgfältige Ausbildung zu teil werden liefs (häufige Erwähnungen bei Galen, De Hippocr. et Plat. decr. IV. V. VII und bei Cic. Tusc. III. IV), zeigt sich eine charakteristische Abweichung von den Vorgängern, indem er bemüht war, sie ausschliefslich als falsche Urteile, also rein intellektuell, zu erklären. Doch wirft ihm Galen in dieser Beziehung ein starkes Hinüberschwanken nach der Ableitung aus einem unvernünftigen Seelenteil vor.

In dem Streben, die stoische Lehre von dem in der Welt Wirkenden möglichst an die Volksreligion anzupassen, steht er durchaus auf dem Boden seiner Vorgänger, deren Versuche durch ihn nur eine umfänglichere Ausführung gefunden haben. Er hatte eine sehr ausführliche Schrift „Über die Götter“ verfafst (D. L. 148). Darin kamen wahrscheinlich auch seine Gottesbeweise vor. Auch bei ihm, wie bei Klanthes, handelt es sich hierbei um den Beweis, dafs der Welt als solcher göttliche Prädikate zuerkannt werden müssen. Als solche bezeichnet Chrysippos Vernunft und Tugend. Da sich diese beim Menschen finden, so müssen sie auch dem Weltgrunde zukommen, da sonst ihr Vorkommen beim Menschen nicht zu erklären wäre (Cic. N. D. II. 16, 39).

Jedenfalls aber hatte er im ersten Buche dieser Schrift alle die einzelnen Teile des in der Welt Wirkenden, die mit den Göttern der Volksreligion in Parallele gestellt werden konnten, aufgezählt: die Elemente, die Himmelskörper, die Welt- und die Menschenvernunft. Er sprach hier sogar von Menschen, die unter die Götter versetzt seien. Das Weltfeuer ist Zeus, das im Meere waltende göttliche Pneuma Poseidon, die Erde oder das Pneuma in ihr Demeter u. s. w. Im zweiten Buche hatte er dann die in den angeblichen Dichtungen des Orpheus und Musäus sowie bei Homer und Hesiod vorkommenden Mythen im Sinne seiner Umdeutung der Götterlehre zu erklären versucht. Die sehr ausführlichen Nachrichten über den Inhalt dieser beiden ersten Bücher (D. 545 ff., weniger genau Diogenian bei Euseb. pr. ev. VI. 8) beweisen, dafs er in

dieser Beziehung auch über Kleanthes weit hinausgegangen ist. In dieser Richtung war er sogar nicht davor zurückgeschreckt, ein ganz obszönes Bildwerk, das Hera darstellte, wie sie die geschlechtliche Lust ihres Gatten durch Manipulationen anstachelt, in physikalischem Sinne umzudeuten (D. L. 187 f.; Orig. c. Cels. IV. 6, 1). Es ist überflüssig, hier auf alle Einzelheiten einzugehen. Es mufs aber festgestellt werden, dafs Chrysippos in der Beförderung des die ganze spätere Philosophie überwuchernden Unfugs, den Erzeugnissen des Volks- und Priesteraberglaubens einen vernünftigen Sinn unterzulegen, Kleanthes weit überboten hat.

Ebenso verhält es sich aber auch mit der Weissagekunst. Ihr hatte er eine besondere Schrift gewidmet (Cic. Div. I. 6; D. L. 149) und aufserdem eine eigene Sammlung von Orakelsprüchen, besonders des Apollo (Cic. Div. I. 6, 37; II, 113), sowie eine Zusammenstellung von weissagenden Träumen nebst den zugehörigen Auslegungen verfafst (ib. 6, 39, 56 ff.; II. 126, 130, 144; Ac. II. 87). Unter der Weissagekunst verstand er das Vermögen, die von der Gottheit den Menschen gesandten Zeichen zu erkennen und zu deuten (Cic. Div. II. 130). Sowohl zur Rechtfertigung dieser Kunst der Deutung als auch für die unmittelbare Offenbarung des Zukünftigen bei Sehern und in Träumen berief er sich auf ein menschenliebendes Walten der Gottheit. Von ihm stammt der fünfgliedrige Beweis, der in der Stoa mit Vorliebe wiederholt wurde, dafs, wenn es Götter gibt, es auch Weissagung geben müsse. Anderenfalls nämlich müsse man entweder annehmen, dafs die Götter nicht menschenliebend seien oder dafs sie selbst die Zukunft nicht wüfsten, oder ihr Wissen nicht mitteilen könnten, oder dafs sie dies unter ihrer Würde hielten, oder endlich, dafs sie glaubten, es läge uns nichts an der Erforschung der Zukunft (Div. I. 82 ff., II. c. 49). Insbesondere soll z. B. bei der Zukunftsdeutung aus den Eingeweiden der Opfertiere einesteils ein Ahnungsvermögen bei der Wahl des Tieres seitens des Opfernden im Spiele sein, vermöge dessen er gerade ein Tier trifft, das die charakteristischen Zeichen in seinen Eingeweiden hat; anderenteils soll geradezu im

Momente der Opferung eine Umwandlung der Eingeweide in diesem Sinne durch göttliches Walten stattfinden (ib. c. 15). Er fällt hier der Mantik zuliebe sogar ganz aus der Grundlehre von der Gottheit als dem allgemeinen Vernunftgesetz der Welt heraus und schreibt ihr besondere und einzelne Betätigungen zu Gunsten der Menschen zu; er vermenschlicht sie. Entsprechend dieser Vermenschlichung hat er dann sogar — in vollem Widerspruche mit der Schicksalslehre — angenommen, die Gottheit lasse sich durch religiöse Handlungen bestimmen, die in den Vorzeichen verkündeten Übel nicht eintreten zu lassen (Div. II. 130; Philod. Vol. Herc. VI. 5). Fürwahr, ein starkes Zugeständnis an die Vermenschlichung der Gottheit in der Volksreligion auf Kosten der absoluten Vernunftdetermination!

Den dritten Hauptteil des Systems, die Ethik, anlangend, so scheint schon Chrysipp eine ziemlich komplizierte Einteilung derselben in drei Hauptteile mit Unterabteilungen vorgenommen zu haben (D. L. 84). Da diese Einteilung für uns aber nicht recht verständlich und nach ihrer logischen Anordnung wenig einleuchtend ist, so empfiehlt es sich, was über das Besondere seiner ethischen Lehre bekannt ist, in der schon bei Zeno und Kleanthes befolgten Anordnung zu bringen.

Chrysippos wollte in der Unterweisung der Jugend die Ethik gleich auf die Logik folgen lassen, sie also vor der Naturlehre behandeln (Plut. rep. Sto. 9). So scheint denn auch seine Einleitung in die Philosophie (protreptikós) sich vornehmlich mit ethischen Fragen, und zwar insbesondere mit dem grundlegenden Teile der Ethik, der Güterlehre, befaſst zu haben (Plut. rep. Sto. 14, 17, 30; not. comm. 5). Der propädeutische Zweck dieser Schrift hat ihn aber nicht abgehalten, auch in ihr schon das von Zeno her bekannte und auch bei ihm besonders beliebte verfängliche Thema von der sittlichen Gleichgültigkeit der äuſseren Handlungen an sich zu berühren, wonach z. B. die geschlechtliche Gemeinschaft an sich, selbst mit Mutter, Schwester oder Tochter, nichts Verwerfliches habe (ib. 22).

In der Lehre vom höchsten Gut verband er die beiden von Zeno und Kleanthes mehr einseitig vertretenen Richtpunkte, die Vernunft in der eigenen Seele und die im All, zur Einheit. Das „Leben nach der Natur" hat bei ihm beide Offenbarungen der Vernunft zur Richtschnur (D. L. 89). Genauer lautete seine Formel, das vollkommene Leben sei das Leben gemäfs der Erfahrungserkenntnis des von Natur Geschehenden, mit dem erläuternden Zusatz, dafs auch unsere Naturen Teile des All seien (ib. 87). Dafs hierbei unter „Natur" immer nur die Vernunftnatur zu verstehen ist, bedarf wohl keiner nochmaligen Erinnerung. Mit besonderem Nachdruck hat er dabei jedoch stets betont, dafs die eigentliche und letzte Quelle der Unterscheidung des Guten und Bösen und also auch der wahren Glückseligkeit die Allvernunft sei (Plut. rep. Sto. 9).

Selbstverständlich bekennt sich auch Chrysipp zu der strengen Lehre, dafs nur das Sittliche ein Gut, nur das Unsittliche ein Übel, alles andere, wie Leben, Gesundheit, Sinnenlust, Schönheit, Stärke, Reichtum, Ehre, edle Geburt, ein axiologisch Gleichgültiges sei (D. L. 101 f.).

Die hieran sich anschliefsende Lehre vom idealen Weisen beginnt schon Chrysippos mit grotesken Zügen auszumalen. Offenbar gehört in diese Idealsphäre die ihm zugeschriebene Lehre, dafs, wer eine Tugend besitzt, sie alle besitzt (die Antakoluthia der Tugend, D. L. 125; Plut. rep. Sto. 27). Denn da alle Vollkommenheit Vernunfttätigkeit ist, der Weise aber der vollkommene Vernunftmensch ist, so ist mit dem wirklichen Vorhandensein eines Teils dieser Vollkommenheit notwendig das Ganze gegeben. Das ist also für den idealen Weisen noch berechtigte Folgerichtigkeit. Aus dieser idealen Betrachtungsweise entspringt auch die Lehre, dafs kein sittlich Gutes oder Böses wertvoller oder verächtlicher ist als das andere (D. L. 120; Plut. rep. Sto. 13). Denn das eigentlich Wertvolle ist nur die Vernünftigkeit selbst, das eigentlich Verwerfliche nur die Unvernunft an sich. Ganz folgerichtig ist auch noch, wenn Chrysipp einerseits den Weisen den Verlust der gröfsten

Reichtümer für nichts achten läfst (ib. 20, 30), anderenteils aber behauptet, der Weise werde drei Purzelbäume schlagen, wenn er ein Talent (4500 Mark) dafür bekomme (ib. 30). Im ersteren Falle urteilt der Weise nach dem absoluten Mafsstabe, im letzteren vom Standpunkte des Nutzens und der Wertunterschiede unter den Mitteldingen aus. Das Groteske aber und der Übergang zu den berühmten Paradoxen der Stoiker beginnt schon mit seiner Ausführung, der Weise allein sei König, denn der Herrscher müsse in seinem Berufe Güter und Übel unterscheiden können; dazu sei aber der Weise allein befähigt (D. L. 122; Stob. ecl. II. 7). Damit hängt eng die Lehre von der Unfehlbarkeit des Weisen zusammen, die also wohl auch schon auf Chrysipp zurückgeht (D. L. 123).

Dieser Weise ist nun natürlich auch vollkommen glücklich. Seine Glückseligkeit unterscheidet sich von der der Gottheit nur dadurch, dafs letztere unvergänglich ist (Plut. not. c. 33, 36). Aber dieser Unterschied ist ohne Bedeutung, denn so grofs ist das Glück des Weisen, dafs es durch längere Dauer nicht vermehrt werden könnte. Eine einzige Minute genügt. Freilich ist er dieser paradoxen Zuspitzung häufig auch selbst wieder entgegengetreten, indem er z. B. sagte, um den Besitz der Weisheit blofs für einen Augenblick oder für das Ende des Lebens lohne es sich nicht auch nur einen Finger zu rühren (Plut. rep. Sto. 26; not. c. 8).

Aber dieser Zustand des Weisen bleibt auch für Chrysipp ein nicht zu verwirklichendes Ideal. Er selbst bekennt, nicht über die Stufe des Toren hinausgekommen zu sein (Plut. rep. Sto. 31; not. c. 10). Es hat höchstens einen oder zwei Weise gegeben. Alle Menschen sind verrückt (Diogenian b. Euseb. praep. ev. VI. 8).

Wie sich das stoische System aus dieser Sackgasse herausarbeitete, ist schon bei Zeno besprochen worden. Eine bemerkenswerte Bestätigung dieses Gedankenganges bietet folgende Ausführung Chrysipps (Plut. not. c. 12; vgl. rep. Sto. 18): „Das Gute (d. h. die Vernünftigkeit als das alleinige Gut) hat einen solchen Wert für den Menschen,

dafs gewissermafsen selbst das Übel (die Unvernünftigkeit) den mittleren Dingen vorangeht. Freilich hat nicht dieses (das Übel) an sich den Vorrang, sondern die Vernunft (als Maxime auch bei Nichterreichung der idealen Stufe), mit welcher zu leben doch ratsamer ist, wenn wir auch Toren bleiben.“ Das heifst: die Betätigung der Vernunft auch nur als Fortschreitender, also als ein der idealen Anschauung nach im Zustande der Torheit und des Elends Verharrender, hat doch einen höheren Glückswert als die bevorzugten Mitteldinge. Diese Stelle bildet also für Chrysipp eine direkte Bestätigung des Zeugnisses des Karneades über die stoische Fassung des höchsten Gutes auf der Stufe der Lebenswirklichkeit.

In diesem Sinne konnte also Chrysipp mit Zeno lehren, das die Tugend (d. h. das Streben nach Vernünftigkeit) allein ein Gut sei, sowie ihre Zulänglichkeit zur Glückseligkeit (D. L. 101, 127). In diesem Sinne konnte er daher auch dem „Fortschreitenden“ die Glückseligkeit zuschreiben (Stob. Flor. VII. 21).

In der Lehre von den relativen Wertunterschieden und Wertgegensätzen der Mitteldinge, sowie in der an diese Stufenfolge der Werte sich anschliefsenden Stufenfolge der Tugend- und Pflichtenlehre scheint sich Chrysipp im wesentlichen an seine Vorgänger angeschlossen zu haben (D. L. 92). Ob er die Kardinaltugenden aus dem Prinzip der Vernünftigkeit abgeleitet hat, ist nicht bekannt. Doch behauptete er mit Kleanthes die Lehrbarkeit der Tugend und erklärte das Gerechte für ein nicht auf willkürlicher Satzung, sondern auf der Natur Beruhendes (D. L. 91, 128), welche beiden Punkte doch eine solche Ableitung aus dem Vernunftprinzip zur Voraussetzung zu haben scheinen. In demselben Sinne erklärte er auch die Tapferkeit für ein Wissen (Cic. Tusc. IV. 53) und behauptete gegen Kleanthes, dafs die Tugend im Zustande der Trunkenheit und Geisteskrankheit verloren gehe (D. L. 127 f.). Natürlich bestritt er von diesem Standpunkte aus aufs entschiedenste die Lehre des Arkesilaos, dafs zum Handeln, zur Willens-

bestimmung ein sicheres Wissen nicht erforderlich sei (Plut. rep. Sto. 47 a. E.).

In der abstrakten Behandlung der sittlichen Vorschrift überbietet er noch Zeno. Er teilt mit diesem die paradoxe Behandlung der geschlechtlichen Fragen (S. Emp. Hyp. I. 160, III. 205, 246 f.; Dogm. V. 192). Er hält darüber hinaus eine pietätvolle Bestattung der Eltern für überflüssig und das Verzehren von Menschenfleisch für etwas Gleichgültiges. Er verstieg sich in dieser Beziehung bis zu der Behauptung, dafs es nicht verwerflich sei, das Fleisch der verstorbenen Eltern oder auch amputierte Teile des eigenen Körpers als Nahrung zu gebrauchen, und hatte in Bezug auf die Bestattungsgebräuche fremder Völker eine Sammlung der abstofsendsten und widerwärtigsten Züge zusammengebracht (S. Emp. Hyp. III. 248; Dogm. V. 193 f.; D. L. 188; Cic. Tusc. I. 108).

In seiner Schrift „Über den Staat" sympathisierte er offenkundig mit dem kynischen Jugendwerke Zenos, das er im Gegensatze gegen die Vertuschungsversuche anderer Stoiker für echt erklärte (D. L. 34). Offenbar hatte er in dieser Schrift, ganz ähnlich wie Zeno vom kynischen Standpunkte, so seinerseits von der stoischen Wertlehre aus einen Idealstaat konstruiert. Wenigstens hatte er darin das Prinzip aufgestellt, dafs die Bürger nichts der Lust wegen tun werden (Plut. rep. Sto. 21). Die Lust als Triebfeder menschlicher Handlungen ist also in diesem Idealstaate ausgeschlossen. Es bleiben also die stoischen Triebfedern: die Tugend als das einzige wirkliche Gut; das Nützliche nach seinen relativen Wertunterschieden. Doch scheint er sich auch in dieser Beziehung in den Anforderungen an die Lebensführung der Bürger dem kynischen Ideal genähert zu haben. Wenigstens hatte er auch in seinem Idealstaat die Ehe aufgehoben und nahm dabei auch an der Blutschande mit Mutter oder Kindern keinen Anstofs (D. L. 188). In ganz kynischem Sinne pries er auch das Verfahren des Diogenes in der Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses, tadelte den Luxus im Halten von Zier- und Singvögeln und bemerkte spöttisch: „Wir sind nahe

daran, auch die Dungstätten zu bemalen" (D. L. 131; Plut. rep. Sto. 21). Dagegen bildet es einen charakteristischen Gegensatz seines stoischen Musterstaats gegenüber dem kynischen Zenos, dafs er wissenschaftliche Kenntnisse für nützlich erklärte (D. L. 129). Im allgemeinen wird in Bezug auf diesen Musterstaat bezeugt, dafs Chrysipp mehr als seine Vorgänger die einzelnen Einrichtungen desselben ausgemalt habe: Herrschende und Beherrschte, Rechtsprechung, das Wirken der Staatsredner (Plut. rep. Sto. 2).

Daneben kennt aber auch Chrysipp die Akkommodation des Stoikers an die bestehenden öffentlichen Zustände, wenngleich er selbst im Gegensatz gegen seinen Mitschüler Sphairos offenbar eine unpolitische Natur war. Sogar der ideale Weise wird sich nach ihm am Staatsleben beteiligen, wenn ihn nichts daran hindert (D. L. 121); ja, er mufs als Redner und Staatsmann so verfahren, als ob Reichtum, Ruhm und Gesundheit Güter wären (Plut. rep. Sto. 5).

Zur Rechtfertigung des Selbstmords endlich stellt Chrysipp das Prinzip auf, der Wert des Lebens sei nicht nach den Gütern, sondern nach dem Naturgemäfsen zu bemessen (Plut. not. c. 11 f.), wobei freilich der Widersinn nicht aufgehoben wird, dafs das vorhandene Mafs wirklichen Glücks im Besitze der Tugend solcher Dinge wegen im Stiche gelassen wird, die als Übel nicht anerkannt werden.

Dies die wesentlichen Züge dessen, was von der Lehre Chrysipps bekannt ist. Sie reichen freilich, wie bemerkt, nicht hin, um die ihm zukommende Stellung als Schöpfer einer breiteren und tieferen Durchbildung des stoischen Systems im Kampfe gegen die skeptische Akademie zu rechtfertigen und zu veranschaulichen. Aber erheblich mehr als das vorstehend Gebotene wird bei dem Zustande der Überlieferung nicht zu erreichen sein. Als Gesamteindruck ergibt sich, dafs er als Denker mehr in die Breite als in die Tiefe geht, dafs ihm der Sinn für strenge Folgerichtigkeit abgeht, dafs er bei der Verfolgung der einzelnen Lehren in ihre letzten Verästelungen häufig die grofsen Hauptprinzipien aus dem Auge verliert, dafs er endlich eine

ausgesprochene Neigung nicht nur zum Platten und Absurden, sondern selbst zum Abstofsenden, Ekelhaften und Unanständigen besitzt. Alles in allem trotz seines Scharfsinns und seiner grofsen Betriebsamkeit ein Geist von weniger als zweiter Ordnung, eine nichts weniger als adlige und vornehme Natur.

III. Wechselseitige Beeinflussung der peripatetischen und stoischen Schule durch den Peripatetiker Kritolaos und den Stoiker Diogenes von Seleucia (ca. 190—150).

Die peripatetische Schule war in Straton (287—269) von der alten Lehre abgegangen und in dessen beiden Nachfolgern Lykon und Ariston von Keos überdies in Oberflächlichkeit und Unbedeutendheit verfallen. Erst um 190 tritt in Kritolaos wieder eine bedeutendere Kraft an ihre Spitze und entwickelt eine neue und eigenartige Form der peripatetischen Lehre, die bis gegen die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts mafsgebend geblieben zu sein scheint. Man kann diese die mittelperipatetische Lehrform nennen.

In der stoischen Schule treten schon bei den beiden Nachfolgern des Chrysippos, Zeno von Tarsos uud Diogenes von Babylon, bemerkenswerte Abweichungen von der allgemeinen Lehrform hervor. Man kann diese beiden Stoiker die Vorläufer der Mittelstoa nennen.

Inwieweit sich diese Entwicklung in beiden Schulen vorwiegend durch Wechselwirkung, d. h. durch gegenseitige Beeinflussung, vollzogen hat, wird die Einzeldarstellung zeigen.

1. Kritolaos und die mittelperipatetische Schule (ca. 190—50 vor Chr.).

Kritolaos stammte aus Phaselis, einer dorischen Kolonie in Lykien an der südwestlichen Küste von Kleinasien. Über seine Lebensverhältnisse ist mit Sicherheit nur bekannt, dafs er als Haupt der peripatetischen Schule mit dem Stoiker

Diogenes von Babylon und dem Akademiker Karneades die berühmte Philosophengesandtschaft bildete, die im Jahre 155 von den Athenern nach Rom gesandt wurde, um den Nachlafs einer der Stadt auferlegten schweren Geldstrafe zu erwirken, und die durch die Lehrvorträge ihrer Teilnehmer in Rom einen Hauptanstofs zur Verbreitung der Philosophie bei den Römern gab (Zeller II. b, 928, 1 f.). Da Kritolaos damals schon in vorgerücktem Alter gestanden haben mufs und (nach Ps.-Lucian Makrob. 20) über 82 Jahr alt geworden sein soll, kann die Zeit seiner Schulleitung annähernd in die Jahre 190 bis 150 gesetzt werden.

Seine Lehre angehend, wird er zunächst überhaupt mehrfach mit Nachdruck als der Begründer einer neuen Lehrform in der peripatetischen Schule bezeichnet. Es ist die Rede von den jüngeren, von Kritolaos ausgehenden Peripatetikern (Stob. Anthol. II. p. 46), von „Kritolaos und seinen Peripatetikern“ (Tertull. De an. 5). Und Cicero berichtet von ihm, er habe den Alten nacheifern wollen und komme ihnen an Ernst sehr nahe, zeichne sich auch durch Fülle der Rede aus, weiche aber doch von der älteren, echt peripatetischen Lehrform ab (Fin. V. 47). Dies findet denn auch durch die Nachrichten über seine Lehre, so spärlich sie sind, hinreichende Bestätigung.

Das Wenige, was über seine physischen Lehren bekannt ist, zeigt ihn als Vertreter einer hylopsychistischen Umdeutung der aristotelischen Lehre im stoischen Sinne. Die Gottheit ist ihm „die vom unaffizierbaren Äther ausgehende Vernunft“ (D. 303). Er behielt also das fünfte Element des Aristoteles, den Äther, das Element der himmlischen Welt, bei, legte ihm auch mit Aristoteles die Unaffizierbarkeit durch die übrigen Elemente, die Unveränderlichkeit, bei, verband aber, wie die Stoiker, mit diesem Elementarstoffe unmittelbar die Vernünftigkeit. Wie es scheint, brauchte er zur Bezeichnung der Gottheit auch die Ausdrücke „die Natur des All“, „die ungewordene und unzerstörbare Natur der Welt“, ja sogar den echt stoischen Ausdruck „Schicksal“ (heimarméne), das ebenfalls anfangs-

und endlos alle Einzelursachen verknüpfe. Auch faſste er die Welt als lebendes Wesen (Philo Jud. Incorr. m. 11, 14, 15). Ob er nun in der Weise der Stoiker durch Verbindung dieses aktiven Weltgrundes mit der passiven Materie die Elemente ableitete, ist nicht bekannt. Dagegen ist für ihn ein Hauptcharakteristikum, daſs er gegen die stoische Lehre von den Weltperioden (Weltverbrennung), wahrscheinlich in einer besonderen Schrift, die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt aufs wirksamste verteidigte. Er bringt dafür fünf Gründe bei: 1. Eine Entstehung des Menschengeschlechts ist undenkbar; das Naturgesetz der Zeugung und des Wachstums muſs immer bestanden haben. 2. Die Welt, die für alle Dinge die Ursache des Daseins ist, muſs Ursache ihrer selbst sein. 3. Wenn die Welt nach Annahme der Stoiker entstanden wäre, so müſste sie auch Entwicklungsphasen vom Kindesalter an zeigen. 4. Es ist weder eine äuſsere noch eine innere Ursache des Untergangs denkbar. 5. Da der Weltgrund, auch nach der Lehre der Stoa, ungeworden und unvergänglich ist, sô muſs es auch die Welt sein (Philo Incorr. m. 11 bis 15; Varro Menipp. 268).

Auch die Seele besteht (ganz wie bei den Stoikern aus dem vernünftigen Feuer) aus dem vernunftbegabten Ätherstoff (Tertull. De an. 5; Macrob. in Somn. Scip. I. 14, 19; Stob. I. p. 365). Wahrscheinlich hängt mit dieser materialistischen Umdeutung der aristotelischen Lehre auch die miſsverständliche Veränderung des aristotelischen Ausdrucks Entelechie zusammen. Aristoteles hatte die Seele die Entelechie des Körpers genannt. Bei Cicero nun finden wir (Tusc. 1. 22) eine seltsame Umdeutung dieser Lehre. Aristoteles selbst habe die Seele aus Äther bestehen lassen und deshalb Endelechie genannt, wodurch ihr ununterbrochene und stets dauernde Bewegung beigelegt werde. Das ist in der Tat die Bedeutung von Endelechie. Und da nun die Bezeichnung der Seele als Äther unzweifelhaft auf Kritolaos zurückgeht, so darf wohl vermutet werden, daſs auch diese eng damit zusammenhängende Umdeutung eines unverständlich gewordenen Kernpunktes der aristotelischen

Lehre schon von ihm ausgegangen ist. Da er die ganze aristotelische Lehre von der in der Welt wirkenden Zweckursache nicht mehr verstand und durch die dem Äther anhaftende Weltvernunft ersetzt hatte, so wurde ihm auch die Seele als Entelechie ein toter Buchstabe, den er durch eine Veränderung des unverständlichen Wortes mit seiner stoisierenden Lehre in Einklang zu bringen suchte.

Dafs er aus dieser Äthernatur und beständigen Beweglichkeit der Seele auch eine zeitweise Fortdauer nach dem Tode im Sinne der Stoiker abgeleitet hat, ist nicht wahrscheinlich. Jedenfalls scheint er eine eigentliche Unsterblichkeit nicht behauptet, sondern das schliefsliche Aufgehen der Seele in den Äther gelehrt zu haben (Hippolyt. D. 570; Philo Jud. Incorr. m. 13).

In der Güterlehre zeigte er sich zunächst als entschiedener Gegner der Lust als Lebensziel. Die Lust ist ihm nicht nur kein Gut, sondern geradezu ein Übel (Gell. N. A. IX. 5).

Seine eigene Lehre vom Lebensziel findet sich am vollständigsten in dem oft erwähnten Abschnitt des Clemens Alexandrinus (Strom. II. 127—133) verzeichnet. Danach besteht es in der „Vollkommenheit eines in Übereinstimmung mit der Natur glücklich dahinfliefsenden Lebens". Und zwar verstehe er unter dieser Vollkommenheit „die sich durch die drei Güterarten vollendende, schon von den Vorgängern (den älteren Peripatetikern) gelehrte Vollkommenheit". Damit stimmt folgende, den von Kritolaos ausgehenden jüngeren Peripatetikern beigelegte Bestimmung (Stob. Ecl. II. 56 f.) überein: „Das durch sämtliche Güter, nämlich durch die drei Güterklassen, sich Vollendende." Bei Clemens herrscht grofse Verwirrung in Bezug auf das Verhältnis des Kritolaos zu den älteren Aristotelikern. Er führt ihn bei den Stoikern auf, scheint aber doch auf eine Übereinstimmung mit den (peripatetischen) Vorgängern hinzudeuten. Dennoch führt er aber wieder die Güterlehre der Aristoteliker gesondert auf mit einigen Wendungen aus der nikomachischen Ethik, in die er aber doch auch wieder die Formel von der „Vollendung der

Glückseligkeit“ durch die „Dreigestalt der Güter“ einschiebt.

Diese Neigung, die neue Formel als die echt aristotelisch-peripatetische erscheinen zu lassen, hat dann da, wo man die echte Lehre des Aristoteles nicht mehr kannte, dazu geführt, die Lehre des Kritolaos geradezu für die des Aristoteles zu halten. So sagt Hippolytos (D. 570), Aristoteles führe „die Dreigestalt der Güter“ ein und erkläre, der Weise sei nicht vollendet (nämlich hinsichtlich seiner Glückseligkeit), wenn ihm nicht auch die Güter des Leibes (Schönheit, Stärke, Normalität der Sinne, körperliche Unversehrtheit überhaupt) und die äufseren (Reichtum, edle Geburt, Ehre, Macht, Friede, Freundschaft) zu teil würden. Als die dritte Güterklasse, die der Seele, werden dann die Kardinaltugenden: Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, aufgezählt. Vielleicht haben wir hier unter dem Namen des Aristoteles in Wirklichkeit die genaueste Formulierung der Lehre des Kritolaos vor uns.

Auch bei Diogenes Laertius (V. 30) wird diese Lehre als die des Aristoteles mitten unter echt aristotelischen Wendungen vorgebracht. Die Glückseligkeit ist Vollendung durch drei Güterarten, die der Seele, die an Bedeutung die ersten seien (aufgezählt werden sie nicht), die des Leibes (Gesundheit, Stärke, Schönheit und Ähnliches) und die äufseren (Reichtum, edle Geburt, Ehre und Ähnliches). Dieselbe Übertragung dieser Lehre auf Aristoteles und die alten Peripatetiker zeigt sich endlich auch mehrfach bei Cicero (Tusc. V. 84, 89; Ac. II. 131: Fin. IV. 57, 72), sowie bei Stobäus (Ecl. II. 46, 116—152).

Wie sehr sich das Stichwort „Vollendung“ im vorstehenden Sinne eingebürgert hat, zeigt auch der gegen die Peripatetiker streitende Stoiker bei Cicero (Fin. III. 41, 43), der bemerkt, nach stoischer Lehre vollende sich die Glückseligkeit nicht durch die vorzuziehenden Mitteldinge oder durch die leiblichen und äufseren Güter, und der diesen Vorwurf abwehrende Gegner der Stoiker, der diese Vollendung der Glückseligkeit betont (IV. 57). Anderenteils werden doch auch wieder Stoiker genannt, die sich zu

den zur Glückseligkeit „mitwirkenden“ und sie „vollendenden“ Gütern bekannten (S. Emp. Hyp. III. 172; Dogm. V. 30; Stob. Ecl. II. 58 und 266).

Dieses Bild seiner Güterlehre mufs nun endlich noch durch einen wichtigen Zug vervollständigt werden. Nach Cicero (Tusc. V. 51; Fin. V. 91) sagte Kritolaos, wenn man in die eine Schale einer Wage die „Güter der Seele“ (das sind aber in seinem Sinne die Tugenden) lege und in die andere die körperlichen und äufseren, so würde jene erstere Schale mit solcher Gewalt sinken, dafs sie selbst die Erde und die Meere in die Tiefe hinabdrücken könne.

Der axiologische Standpunkt des Kritolaos ist hiernach folgender: Von der altaristotelischen Lehre ist ihm nicht viel geblieben. Anscheinend sind die Bemühungen, die neue Lehre vom Lebensziel auch als die aristotelische erscheinen zu lassen, erst von späterem Datum. Er selbst zeigt sich offenbar von der stoischen Lehre beeinflufst. Er redet in den am meisten charakteristischen stoischen Wendungen. Aber die stoische Lehre war ihm zu streng. Er geht von ihr zurück auf ihren altakademischen Ausgangspunkt. Er nennt auch die bevorzugten Mitteldinge, die leiblichen und äufseren Vorzüge, Güter. Aber es sind Güter geringerer Ordnung, blofse Ergänzungsgüter, die aber immerhin zu einer vollendeten Glückseligkeit unerläfslich sind. So wird er die Ursache, dafs in der karneadeischen Tafel der axiologischen Standpunkte die „Peripatetiker“ mit den alten Akademikern unter der Bestimmung „Tugend und oberste Naturbedürfnisse“ zusammengefafst werden (Cic. Fin. V. 16 ff.; II. 33 f.; Tusc. V. 84; Ac. II. 131). Hierbei mufs beachtet werden, dafs hier die Tugend nicht in die Reihe der Naturbedürfnisse eingefügt wird. Doch ist anscheinend die Schätzung der leiblichen und äufseren Güter bei Kritolaos noch um einige Schattierungen niedriger als bei den alten Akademikern.

Aber nicht nur mit den Akademikern konnte auf Grund dieser Lehre Karneades die Peripatetiker zusammenwerfen. Nach anderen Zeugnissen (Cic. Tusc. V. 120; Fin. III. 41) hat Karneades auch schon für die stoische und peripatetische

Güterlehre die Einerleiheit behauptet. Die Stoiker hätten nur die Namen verändert (d. h. die Güter niederen Ranges als zu bevorzugende Mitteldinge bezeichnet). In dieser Annäherung an die Stoiker liegt ein neuer Beweis, dafs auch Kritolaos die beiden niederen Güterklassen im Werte sehr herabsetzte.

Unklar bleibt bei dieser Güterlehre des Kritolaos nur ein Punkt. Wir erhalten keine deutliche Auskunft darüber, worauf er den Wert der Tugend als oberstes Gut gründete. Die eigenartige und feinsinnige Begründung des Aristoteles wird ihm wohl nicht mehr geläufig und verständlich gewesen sein. Nach der Formulierung seines höchsten Gutes hat er den Wert auch der Tugend aus der Naturgemäfsheit abgeleitet. Das konnte er von den Stoikern übernehmen. Er brauchte nur deren Lehre dahin abzuschwächen, dafs er die Bezugnahme auf die Allnatur und die strenge Verneinung aller Güter aufser der Tugend fallen liefs. Und so wird es wohl auch gewesen sein. Dadurch kam er dann zu einer Lehrform, die mit der alten Akademie die gröfste Ähnlichkeit hatte.

Ein Rückgang auf die alte Akademie, ja direkt auf Plato selbst zeigt sich ferner bei Kritolaos auch noch in der abschätzigen Beurteilung der Redekunst im Vergleich zur Philosophie. Sie ist ihm keine Kunst, sondern eine blofse Routine und noch dazu eine verderbliche, die mehrfach mit Recht aus den Staaten verbannt worden ist. Er ist in diesem Punkte geradezu polemisch gegen Aristoteles, der die Rhetorik gepflegt hatte, aufgetreten (Cic. De or. II. 160; S. Emp. Rhet. 12, 20; Quinct. Inst. orc. II. 17).

Alles in allem haben wir hier einen Standpunkt, der der Verschmelzung der Lehre der drei Schulen, der akademischen, peripatetischen und stoischen, in wirksamer Weise vorgearbeitet hat. Die charakteristischen Züge der eigenen Schule sind ihm völlig unverständlich geworden und abhanden gekommen; er vermischt Stoisches und Akademisches und bildet so das Übergangsglied zur völligen Verschmelzung dieser drei Lehrformen durch den Akademiker Antiochus von Askalon. Wenn bei Cicero (Ac. I. 17 ff.;

Fin. V. 9) das peripatetische System nach seinen drei Teilen: Dialektik, Physik, Ethik, dargelegt und dabei behauptet wird, es sei das echt aristotelische, aber von der Akademie nur wenig verschieden, so ist dies in Wirklichkeit nur das mittelperipatetische, das durch Kritolaos begründet worden ist.

Seine Schule sank rasch zu völliger Unbedeutendheit herab. Von seinem mutmafslichen Nachfolger Ariston von Kos (Susemihl, Alexandrinerzeit I. 152, 154) ist nur bekannt, dafs auch er die Feindschaft gegen die Rhetorik teilte (S. Emp. Rhet. 61). Bedeutender tritt dessen Nachfolger Diodor von Tarsus (Schulhaupt bis gegen 120 oder 110; Zeller 933, 3; 934, 3) hervor. Auch von diesem wird der Abfall von der echten peripatetischen Schule bezeugt (Cic. Fin. V. 14). Er teilte die Lehren des Kritolaos über Gott und die Seele (D. 303; Tert. De an. 5), trat aber in der Lehre vom höchsten Gut noch etwas näher an die Stoa heran, indem er an Stelle der leiblichen und äufseren Güter als Ergänzung der Tugend nur Freiheit von Schmerz forderte (Cic. Fin. V. 73, 84; II. 19, 34; Tusc. V. 84; Ac. II. 131; Clem. Al. Strom. II. 127) und auch seinerseits der Tugend einen weit überwiegenden Vorrang anwies (Fin. V. 87). Am wenigsten scheinen sich diese Peripatetiker an den erkenntnistheoretischen Streitigkeiten dieser Zeit beteiligt zu haben. Sie werden in dieser Beziehung als schwach und haltlos bezeichnet (Cic. Ac. II. 112; Fin. V, 76). Als ein hervorstechender Zug ihrer Ethik erscheint es, dafs sie gegen die von den Stoikern geforderte Affektlosigkeit (Apathie) das mafsvolle Walten der Affekte (Metriopathie) als zum Handeln erforderlich empfehlen (Cic. Tusc. V. 38, 43). Nach Diodoros scheidet für mehr als ein halbes Jahrhundert, soweit unsere Kenntnis reicht, die Schule aus der lebendigen und direkten Wechselwirkung mit den anderen Schulen aus (Cic. Fin. III. 41). Die Schulhäupter bis zur Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts sind für uns nur Namen. Die dieser Zeit angehörige, unter die Werke des Aristoteles geratene Schrift „Über die Welt“, deren Verfasser unbekannt ist, zeigt starke Beeinflussung durch die Stoa, aber doch noch

mehr echt Aristotelisches, als wir bei Kritolaos annehmen dürfen (Zeller III. 1, 631 ff.).

Ein gewisses, wenn auch beschränktes Verdienst haben sich die Peripatetiker des zweiten Jahrhunderts um die Geschichte der Philosophie erworben. Um 200 vor Chr. schrieb der Peripatetiker Sotion eine „Reihenfolge der Philosophen“, Hermippos und Satyros verfafsten Serien von „Lebensbeschreibungen“ (nicht nur von Philosophen). Aus der Schrift des Hermippos sind in unseren Quellen zahlreiche absurde Angaben enthalten. Namentlich ist er bemüht, den behandelten Philosophen eine möglichst absonderliche und abenteuerliche Todesart anzudichten. Auszüge aus Sotion und Satyros arbeitete dann der etwas jüngere Peripatetiker Heraklides Lembos (D. L. V. 94) zu einem neuen Werke zusammen (Z. II. 2, 931 ff.).

2. Die beiden Vorläufer der Mittelstoa (ca. 207—150).

Zeno von Tarsos war noch Schüler des Chrysippos und wurde dann dessen erster Nachfolger, als welcher er bei geringer schriftstellerischer Betätigung (Chrysipp hatte nach dieser Seite dem Bedarf mehr als genügt!) eine erfolgreiche Lehrtätigkeit entwickelte (D. L. VII. 35).

Über seine persönlichen Verhältnisse und die Dauer seiner Schulleitung ist nichts bekannt, über seine Lehre nur, dafs schon er die Lehre vom periodischen Weltuntergange als zweifelhaft behandelt haben soll (Euseb. pr. ev. 15, 18). Ob er dabei schon durch Kritolaos beeinflufst wurde, der mutmafslich erst gegen 190 Schulhaupt wurde, ist unbekannt, aber nicht ohne Wahrscheinlichkeit.

Diogenes von Seleucia (am Zusammenflusse des Euphrat und Tigris) oder der Babylonier war ebenfalls noch Schüler des Chrysipp gewesen (Cic. Div. I. 6). Er folgte Zeno von Tarsos in der Leitung der Schule und war, offenbar wie Kritolaos schon in hohem Alter, Mitglied der Philosophengesandtschaft des Jahres 155. Dafs er ein hohes Alter — angeblich 88 Jahre — erreichte, wird bezeugt (Cic. Sen. 23; Lucian Makrob. 20). Er war also wohl ein ziemlich

genauer Altersgenosse des Kritolaos und wird, wie dieser, um 150 gestorben sein.

Seine Lehre anlangend, so wird er als tüchtiger Dialektiker (im stoischen Sinne) gerühmt (Cic. de orat. II. 157; Ac. II. 98; D. L. 71). Zu seiner Ethik wird nur berichtet, dafs er in vorgerückten Jahren, offenbar unter dem Einflufs des Kritolaos, in Bezug auf den Weltuntergang ebenfalls zweifelhaft geworden sei (Philo Jud. Incorr. 16). Das hinderte aber nicht, dafs er in der Übertragung der Götternamen auf die wirkenden Kräfte der Welt und in der naturwissenschaftlichen Umdeutung der mythologischen Phantasien ganz den Spuren des Chrysippos folgte (D. 548 f.). Insbesondere hatte er der physischen Deutung der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus eine eigene Schrift gewidmet. Ebenso hatte er über die Weissagung eine besondere Schrift verfafst und sich in derselben die Beweisführung Chrysipps aus dem Dasein und Wesen der Götter vollständig angeeignet (Cic. Div. I. 6, 83; II. 101). Ein Hinausschreiten über Chrysipp auf diesem Gebiete des Aberglaubens zeigt sich darin, dafs er, was von Chrysipp wenigstens nicht bekannt ist, auch die Astrologie in den Kreis seiner Betrachtung hineinzog. Er tat dies zwar noch in schüchterner und verhältnismäfsig harmloser Weise, aber er tat doch in dieser Richtung den ersten Schritt. Nicht auf das Schicksal der einzelnen sollte die Stellung des Mondes und der Gestirne in ihrer Geburtsstunde Einflufs haben, wohl aber auf ihr Temperament und ihre Naturanlage (Div. II. 90; I. 6). Offenbar glaubte er mit dieser Einschränkung die Astrologie auf eine höchst wissenschaftliche Grundlage gestellt zu haben.

Einen vollständigen Abfall vom stoischen Prinzip zeigt er dagegen in der Güterlehre. Er formulierte das höchste Gut als „Vernünftigkeit in der Auswahl des Naturgemäfsen und der Verwerfung (des Gegenteils)“ (D. L. 88; Stob. Anth. I. 76; Clem. Al. Strom. a. a. O., wo sein Name im Text ausgefallen ist). Das wäre also, wenn nicht eine vollständige Verwerfung der idealen Seite des Stoizismus, doch mindestens eine Hineinrückung der „Güter der Seele“

(der Tugenden) in die Reihe des Naturgemäfsen im Sinne der alten Akademie. Wenn wir auch hier eine Einwirkung des Kritolaos annehmen dürfen, so würde da die Wechselwirkung bis an die Grenze des Rollentausches gehen, indem Kritolaos sich erheblich der stoischen Strenge nähert, Diogenes dagegen das stoische Prinzip verleugnet: jedenfalls ein auffälliges und lehrreiches Beispiel für die Wechselwirkung der Schulen.

Diese Verwischung des Unterschiedes zwischen dem Gut und den zu bevorzugenden Mitteldingen hatte zur Folge, dafs er eigentlich nur noch die egoistische Klugheit als Tugend und die Verfolgung des eigenen Vorteils als Pflicht anerkennen konnte. Diogenes scheint diese Konsequenz gezogen zu haben. Wenigstens hat er eine Anzahl ethischer Spezialfragen in diesem Sinne entschieden. Ein Getreidehändler bringt eine Schiffsladung Getreide nach einem Orte, wo Teuerung herrscht. Er weifs, dafs andere Getreideschiffe unterwegs sind und bald eintreffen werden. Nach Diogenes ist er nicht verpflichtet, dies mitzuteilen, sondern berechtigt, sein Korn nach dem augenblicklich noch geltenden Preise unter Ausnutzung der Konjunktur so teuer als möglich zu verkaufen, wenn er nur keine falschen Vorspiegelungen braucht. Wenn ich ein Haus wegen gewisser ihm anhaftender Fehler verkaufen will, bin ich nicht verpflichtet, dem Reflektanten ungefragt die Fehler anzugeben. Ebenso beim Verkauf von Wein oder Sklaven. Wenn ich falsches Geld für gutes bekommen habe und dies nachträglich bemerke, bin ich berechtigt, es als gutes wieder auszugeben (Cic. Off. III. 51 ff., 91).

Dafs er dabei die stoische Forderung der Affektfreiheit (Apathie) aufrechterhielt, wird durch folgende Anekdote (Seneca de ira III. 38) erwiesen. Als er in seinen Vorträgen gerade über den Zorn (selbstverständlich als über einen völlig zu unterdrückenden Affekt) sprach, habe einer der Zuhörer ihn angespuckt. Er habe dies mit völliger philosophischer Gelassenheit ertragen und nur bemerkt: „Ich bin nicht zornig, aber ich weifs doch nicht, ob ich es nicht eigentlich sein sollte.“ Diese Forderung der Affekt-

losigkeit steht durchaus nicht in Widerspruch zu seiner Abschwächung der stoischen Güter- und Tugendlehre. Der Affekt ist nach stoischer Lehre das Unvernünftige; Vernünftigkeit aber blieb auch bei seiner Auffassung das einzig Begehrenswerte, nur dafs sie sich bei ihm überwiegend oder ausschliefslich in der richtigen Auswahl des Nützlichen zeigte.

Die Schüler und Nachfolger des Diogenes stehen schon unter der Einwirkung der Kritik des Karneades und sind daher schon der eigentlichen Mittelstoa zuzurechnen.

IV. Der Akademiker Karneades und die von ihm ausgehenden Anregungen (ca. 160 bis ca. 30 vor Chr.).

Die Akademie war nach Arkesilaos in dessen Bahnen geblieben, aber in Unbedeutendheit versunken. Erst fast ein Jahrhundert nach Arkesilaos trat in ihr in der Person des Karneades (160—129) wieder eine bedeutende Kraft auf, eine geniale Persönlichkeit, der bedeutendste Akademiker nach Plato. Durch sein Wirken erhielt zunächst die Akademie selbst eine etwas veränderte Richtung und Lehrgestalt; es entstand die dritte Akademie (S. Emp. Hyp. I. 220). Vornehmlich aber gab er den übrigen Schulen durch seine Kritik nachhaltige Anregungen.

Die Stoa erlitt durch seine Angriffe Umwandlungen, die zur Entwicklung der eigentlichen Mittelstoa führten. Und zwar ist es die ältere Gruppe der Mittelstoiker, vertreten durch die Schüler des Diogenes von Babylon Antipater von Tarsos und Boethos von Sidon, sowie vornehmlich durch den etwas jüngeren Panätius, die hier in Betracht kommt. Eine jüngere Form der Mittelstoa, hauptsächlich vertreten durch Posidonios, hat erst an einer späteren Stelle der Gesamtentwicklung ihren Platz.

Aber auch selbst in dem starren Epikureismus zeigt sich seit etwa 140 eine veränderte Richtung, der mittlere Epikureismus, der wesentlich mit auf die Einwirkung dieses reichen Geistes zurückgeführt werden mufs. Nur die

peripatetische Schule verharrte in diesem Zeitraum, wie bemerkt, wesentlich in den von Kritolaos eingeschlagenen Bahnen.

1. Karneades und seine Schüler (ca. 160 bis ca. 110).

Karneades stammte, wie schon Lakydes, der erste Nachfolger des Arkesilaos (D. L. IV. 59), aus Kyrene (D. L. IV. 62; Cic. Tusc. IV. 5). Da er 129 starb (D. L. IV. 65) und 90 Jahre alt wurde, mufs er um 219 geboren sein. Über seinen Bildungsgang ist nur bekannt, dafs er Schüler des Hegesinos, des unbedeutenden und unbekannten letzten Vertreters der zweiten Akademie, war (D. L. 60; Cic. Ac. II. 16), dessen Nachfolger er als angehender Sechziger wurde, daneben aber beim Stoiker Diogenes von Babylon (ca. 190—150) Dialektik trieb. Er pflegte später scherzend zu sagen: „Wenn ich falsch geschlossen habe, mufs mir Diogenes meine Mine (75 Mark) zurückgeben" (Cic. Ac. II. 98). Mit grofsem Eifer studierte er die Schriften der Stoiker, vornehmlich des Chrysippos (D. L. 62). Insbesondere soll er durch die Manier des Chrysippos, die Gründe der Gegner mit besonderem Nachdruck zu entwickeln, viel gelernt haben (Plut. rep. Sto. 10), und übrigens hatte Chrysipp seine Schrift „Wider die Gewohnheit" ja geradezu vom Standpunkte des Arkesilaos aus geschrieben. So hätte er die Veränderung, die er mit dem auf Chrysippos gemünzten Verse vornahm:

Wär' nicht Chrysippos, wär' auch ich wohl nimmermehr!

die zunächst gewifs mit Beziehung auf den ihm von Chrysippos gelieferten unerschöpflichen Stoff zur Bestreitung gemeint war (D. L. 62), wohl auch im Sinne eines positiv bildenden Einflusses auf sich anwenden können. Dafs er mit gleichem Eifer wie die stoischen auch die epikureischen Schriften studiert hat, ergibt sich schon aus der eingehenden Kritik, die er auch dieser Schule gewidmet hat.

Da er 155, bereits in den Sechzigen, als Dritter Mitglied der Philosophengesandtschaft war, mufs er spätestens einige Jahre vorher, also um 160, Schulhaupt geworden sein.

Gewifs aber hatte er seine Lehrtätigkeit schon früher begonnen. Von seiner Genialität und seinem Scharfsinn, sowie von der hinreifsenden, durch Inhalt und Form fesselnden Gewalt seines Vortrags geben einige kleine Züge, die überliefert sind, ein Bild. Er lebte so sehr in seiner Lehrtätigkeit, dafs er sich nicht die Zeit nahm, Haare oder Nägel zu schneiden oder schneiden zu lassen. Die Leiter von Rednerschulen gaben ihre Schulen auf, um ihn zu hören. Im Eifer des Vortrages wufste er seine mächtige Stimme so wenig zu dämpfen, dafs einst der Vorsteher einer angrenzenden Anstalt für Leibesübungen gegen die Störung Einspruch erhob. Einladungen zu Mahlzeiten lehnte er stets ab. Eine zur Zeit seines Todes eintretende Mondfinsternis deutete man als Zeichen der Trauer über sein Hinscheiden (D. D. IV. 62—64). Cicero spricht von der fast göttlichen Gewandtheit seines Geistes und der unglaublichen Kraft und Fülle seiner Rede, sowie von seinem universellen Wissen und seiner dialektischen Tüchtigkeit, und urteilt, er habe nie eine Sache verteidigt, ohne sie zu erweisen, nie eine Ansicht bekämpft, ohne sie umzustofsen (de Orat. III. 68; II. 161; Ac. I. 46; Fin. III. 41). Und der römische Dichter Lucilius liefs in einer Götterversammlung den Neptun von einer schwierigen Frage sagen, sie könne nicht ins reine gebracht werden, selbst wenn man Karneades aus der Unterwelt heraufholen wollte (Cic. Rep. III. 6).

Es ist in hohem Grade verwunderlich und bedauerlich, dafs dieser hochstehende Geist während seines langen Lebens zur Veröffentlichung eigener Schriften nicht gekommen ist (D. L. I. 16; IV. 65). Seine Lehre wurde nach seinen Vorträgen von seinen Schülern aufgezeichnet (D. L. 65). Was also darüber berichtet wird, beruht auf diesen Aufzeichnungen. Eine ganze Anzahl dieser Schüler wird mit Namen genannt (Cic. Ac. II. 16). Der für die Kunde von seiner Lehre bedeutsamste war Klitomachos, ein Karthager, der eigentlich Hasdrubal hiefs und angeblich schon, bevor er als Vierzigjähriger nach Athen kam, in Karthago in seiner Muttersprache philosophische Vorträge gehalten

hatte (D. L. 67). Zur Zeit der Zerstörung Karthagos (146) war er bereits bei Karneades, der aus Anlafs dieses Ereignisses in einem Vortrage nach echt arkesilaischer Methode den Satz bestritt, dafs der Weise durch den Untergang seiner Vaterstadt in Kummer geraten werde, welchen Vortrag dann Klitomachos zu einer Trostschrift an seine Landsleute umarbeitete (Cic. Tusc. III. 54).

Karneades hatte von vornherein die Tüchtigkeit und punische Betriebsamkeit dieses Mannes erkannt und sich seiner Ausbildung besonders angenommen (D. L. 67; Cic. Ac. II. 98). Seine Aufzeichnungen zur Lehre des Karneades galten daher auch als die zutreffendsten und glaubwürdigsten (Cic. Ac. II. 78, 98; S. Emp. Dogm. III. 182). Er wurde auch nach kurzem Zwischenregimente, etwa um 125, der Nachfolger des Karneades und leitete die Schule bis gegen 110 (Z. 523, 1). Seine Schriften, die jedenfalls überwiegend nur die Lehre des Meisters wiedergaben, sollen sich auf 400 „Bücher“ belaufen haben. Erhalten ist davon direkt nichts, bis auf einige geringfügige Ausnahmen (Ac. II. 98, 102; D. L. II. 92), nicht einmal die Titel. Doch sind nicht nur die vorhandenen einzelnen Angaben über die Lehre des Karneades wesentlich aus Klitomachos geschöpft; es haben sich dadurch, dafs Cicero, Sextus Empiricus und Plutarch gröfsere zusammenhängende Partien ihrer Schriften den Werken des Klitomachos entlehnt haben, auch eine grofse Anzahl von längeren Ausführungen des Karneades wenigstens indirekt erhalten. Nach der Beschaffenheit dieser erhaltenen Partien mufs vermutet werden, dafs Klitomachos durch eine Art von Kurzschrift den wesentlichen Inhalt der karneadeischen Vorträge festgehalten hat. Diese bedeutendeu Gedankengänge von echt karneadeischem Gepräge werden im Verlaufe der nachfolgenden Darstellung seiner Lehre an geeigneter Stelle ihre Erwähnung finden.

Diese Darstellung seiner Lehre kann in folgende drei Hauptabschnitte gegliedert werden: 1. Sein Kampf gegen das stoische System, besonders gegen Chrysippos. 2. Sein Kampf gegen den Epikureismus. 3. Sein eigener Standpunkt.

Gegenüber der Stoa galt der Kampf des Karneades zunächst der Erkenntnislehre des Chrysippos. Nach dem Urteil des Klitomachos (Cic. Ac. II. 108) hatte er eine Art von Herkulesarbeit vollbracht, indem er die wilde und unbändige Bestie der „Zustimmung" aus den Seelen herausgetrieben habe.

Die Sinneswahrnehmung an sich kann nicht als Kriterium gelten. Sollte sie dieses sein, so müfste sie nicht nur sich selbst, sondern auch den äufseren Gegenstand darbieten (S. Emp. Dogm. I. 161). Hier rührt Karneades an den eigentlichen Kernpunkt der Frage. Aber er hält sich nicht auf dieser Höhe. Wir hören weiter nur, dafs die Sinne schlechte Boten sind, weil jedem wahren Eindruck ein falscher zur Seite steht, also nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist (ib. 163 f.). Doch scheint er auch dieser Hauptfrage noch tiefer auf den Grund gegangen zu sein. Er erklärte es für undenkbar, dafs die Seele, die nach Chrysipps Annahme nur ein zerfliefsender Hauch sei, die Fülle der Eindrücke dauernd festhalten könne. Das sei noch weniger möglich, als dafs sich im Äther dauernde Gestalten sollten ausprägen können (Plut. not. comm. 47).

Dafs auch er die Streitfrage als eine auf die Erkenntnisfähigkeit des Weisen bezügliche behandelte, zeigen zwei Stellen aus Klitomachos (Cic. Ac. II. 99 f., 104). Es ist auch bei ihm der Weise, dem er die Fähigkeit abspricht, Eindrücke von wirklichen Gegenständen und blofse Phantasievorstellungen sicher zu unterscheiden. Die blofse Deutlichkeit und Stärke der Vorstellungen bildet kein solches Unterscheidungsmerkmal. Beim rasenden Herakles, der seine eigenen Kinder erschiefst, weil er sie für die des Eurystheus hält, ist die reale Vorstellung des Bogens nicht stärker als die Wahnvorstellung, vermöge deren er seine eigenen Kinder mifskennt (S. Emp. Dogm. I. 401 ff.). Ebenso bezieht sich seine Behauptung der Unmöglichkeit, sehr ähnliche Dinge zu unterscheiden, ausdrücklich auf den Weisen (ib. 409). Freilich haben wir kein Zeugnis, dafs er sich gegen den Satz von der Nichtexistenz völlig gleicher Exemplare gewandt habe. Wir hören nur, dafs „der Weise", wenn ihm

zwei Eier wechselweise gereicht werden, diese nicht wird unterscheiden können. Und so auch bei den Zwillingen (ib. 408 f.).

Er leugnet daher schlechthin die Apodiktizität der Sinneseindrücke auch für den Weisen (Cic. Ac. II. 102 f.).

So wenig aber wie die Sinnesvorstellung ist auch die Vernunft ein untrügliches Kriterium. Und zwar ist sie es deshalb nicht, weil sie an dem von den Sinnen dargebotenen Stoff das einzige Material für ihre Tätigkeit hat (S. Emp. Dogm. I. 165). Karneades soll (mit Beziehung auf diese Leere des Denkens an eigenem Inhalt) die Dialektik mit einem Polypen verglichen haben, der, wenn er hungrig ist, seine eigenen Arme auffresse (Stob. Flor. 93, 13). Dafs er sich auch auf diesem Gebiete angreifend gegen Chrysipp verhielt, zeigt sein Spott über die Hilflosigkeit Chrysipps gegenüber dem Haufenbeweis. Chrysippos hatte empfohlen, an der kritischen Stelle „zu ruhen". Es handelt sich um die Frage, wo das „wenig" aufhört und das „viel" anfängt. Karneades meint, seinetwegen möge er sogar schnarchen, der Frager würde ihn doch aufwecken und fragen, ob jetzt nach weiterer Hinzufügung einer Einheit das Viele erreicht sei (Cic. Ac. II. 93). Über seine sonstige Bestreitung der Vernunft als Erkenntnismittel und der einzelnen dialektischen Operationen ist nichts Sicheres bekannt. Jedenfalls bestritt er die Möglichkeit jedes apodiktischen Urteils von den stoischen Voraussetzungen aus.

Wenn es aber so mit der Erkenntnis des idealen Weisen steht, den es nirgends gibt, so ist der Tor (d. h. ausnahmslos jeder Mensch) vollends den bodenlosesten Irrtümern preisgegeben. Nach dem Satze: „Der Schlechte (d. h. der Unweise) weifs nichts", mufs Zeno nicht wissen, ob er in der Welt ist oder die Welt in ihm, ob er ein Mann oder ein Weib ist, Kleanthes, ob er ein Mensch oder ein Ungetüm der Fabelwelt ist, und Chrysippos, ob er eben diesen Satz von der Unwissenheit des Schlechten weifs oder nicht weifs (S. Emp. Dogm. I. 432 ff.; Cic. Ac. II. 117).

Karneades begnügte sich aber nicht mit dieser Kritik der stoischen Erkenntnislehre; er unterwarf auch die

einzelnen theoretischen Lehren einer zersetzenden Beurteilung. So in der Physik und Theologie (Cic. N. D. I. 5). Von dieser Polemik sind uns bei Cicero und Sextus reichliche Proben erhalten in Bezug auf die Beseeltheit und Vernünftigkeit der Welt, in Bezug auf die Gottheit als ewiges, unendliches und doch menschenartiges Wesen, in Bezug auf das Schicksal, in Bezug auf die Vorsehung, endlich in Bezug auf die Stellung zur Volksreligion und zur Mythologie, sowie zur Mantik. Führen wir von der Behandlung dieser sieben Punkte der Reihe nach einiges an.

Wenn von der grofsartigen Einrichtung der Welt auf ihre Beseeltheit und Vernünftigkeit geschlossen werden sollte, so müfste das Gleiche auch von der Stadt Rom behauptet werden. Man müfste der Welt auch Bildung, Kunst und Wissenschaft zuschreiben. Dasselbe gilt von den Himmelskörpern (N. D. III. c. 8 f.).

Zum Wesen der Gottheit wird gegen die Gottesbeweise des Chrysipp geltend gemacht, dafs die Welt sehr wohl das Erzeugnis der Naturkräfte sein könne. Aber es werden auch direkte und positive Einwände gegen den Gottesbegriff erhoben.

Alles Körperliche ist zusammengesetzt. Alles Zusammengesetzte aber ist teilbar, also zerstörbar und vergänglich. Jedes empfindende Wesen ist ferner auch Unlustgefühlen ausgesetzt. Diese aber wirken auf die Dauer zerstörend. Auch der Feuerstoff bedarf der Nahrung, um zu bestehen. Wie sollte man endlich der Gottheit sittliche Vollkommenheit zuschreiben, da die vier Kardinaltugenden, Einsicht, Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und Tapferkeit, ja durchaus auf den Bedürfnissen und Trieben des Menschen und auf dem Vorhandensein eines Gemeinschaftslebens beruhen? (N. D. III. c. 15; S. Emp. Dogm. III. 139—181, wo ebenfalls diese Argumente gegen die Persönlichkeit des Weltgrundes, und zwar ausführlicher als bei Cicero, nach Klitomachos vorgetragen werden.) Als die Absicht dieser Kritik wird ausdrücklich nicht Verneinung des Göttlichen überhaupt, sondern

nur der Nachweis bezeichnet, dafs der stoische Gottesbegriff unhaltbar sei (N. D. III. 44).

Es ist ferner nicht nötig, ein Schicksal in den natürlichen Lauf der Dinge einzuzwängen (Fat. c. 3). Der Übergang eines Möglichen in ein Wirkliches erfolgt nicht nach Schicksalsbestimmung, sondern nach dem natürlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen (c. 9). Auf diesen schränkte Karneades alle Notwendigkeit des Geschehens ein. Selbst Apollo könne nichts voraussagen, aufser was in dieser Weise bedingt sei. Er scheint diesen notwendigen Zusammenhang jedoch nicht auf mehr äufserliche Umstände, z. B. den Tod eines Menschen im Wasser, ausgedehnt zu haben. Auch das Schicksal des Ödipus, seinen Vater zu töten und seine Mutter zu heiraten, rechnete er nicht zu dem durch den Naturlauf Nötigen (c. 14). Damit scheint denn freilich die Allgemeinheit des ursächlichen Zusammenhanges wieder einer Einschränkung unterworfen zu werden, doch wird durch die Lückenhaftigkeit des Textes und die unklare Darstellungsweise Ciceros das Verständnis noch besonders erschwert.

Die Vorsehung ist nach der Lehre des Chrysipp einesteils zweckvolle Weltregierung überhaupt, anderenteils Fürsorge für den Menschen insbesondere (N. D. III. 65). Von dem diese beiden Punkte behandelnden Abschnitte der Schrift Ciceros „Über die Natur der Götter“ ist nun freilich nur ein Teil der von der Fürsorge für den Menschen handelnden Ausführung erhalten.

Die Gottheit hat den Menschen durch Ausstattung mit der Vernunft bevorzugt. Leider ist nur der Mifsbrauch der Vernunft zur Bosheit und Niedertracht und zum eigenen Verderben ein so allgemeiner, dafs es besser wäre, wir hätten diese edle Gabe überhaupt nicht empfangen. Nur bei ganz wenigen, wenn überhaupt bei jemand, wirkt sie heilbringend. Die Götter haben also nur für einige Wenige gesorgt. Hätten die Götter, wenn sie den Menschen schaden wollten, ihren Zweck besser erreichen können? Sie hätten den Menschen eine Vernunft geben sollen, die Fehler und Verschuldungen unmöglich machte. Oder haben die Götter

sich verrechnet und fehlgegriffen, wie der Sonnengott, als er seinem Sohne Phaëton den Sonnenwagen zu lenken gab? Also Nichtwollen oder Nichtkönnen! Jedenfalls ist gerade nach der stoischen Lehre die Unweisheit, in der alle stecken, das eigentliche und einzige Unglück. Diese pessimistische Auffassung wird durch reichliche Beispiele aus Dramen wie aus dem wirklichen Leben begründet (c. 26—30).

Wenn nun aber eine solche intellektuell-moralische Ausstattung der Menschheit nicht möglich war, so müfste wenigstens eine Ausgleichung zwischen dem sittlichen Wert und dem Lebensschicksal erwartet werden. Wie übel es aber in dieser Beziehung aussieht, wird durch eine Fülle von Beispielen aus der Geschichte illustriert (c. 31—39). Cicero hat diesen Ausführungen ebenso wie bei den angeführten Dichterstellen teilweise ein römisches Gewand angezogen. Doch hat er unter anderem, z. B. in der Bezeichnung der beiden von den Römern zerstörten Städte Karthago und Korinth als „der beiden Augen der Mittelmeerküste“ (§ 91), ein echt punisch-griechisches Urteil stehen lassen.

Jedenfalls ist dieses erhaltene Bruchstück aus den Angriffen des Karneades auf die Theodicee des Chrysippos, deren verlorene Teile höchstwahrscheinlich dem Fanatismus der mittelalterlichen Kirche zum Opfer gefallen sind, eine ausgezeichnete Probe des eindringenden Scharfsinns und der geistvollen, hinreifsenden Darstellungsgabe, die den Vorträgen des Karneades eine so gewaltige Wirksamkeit verliehen haben. Um so mehr müssen wir den Verlust seiner Angriffe auf die stoische Lehre von der Weltregierung überhaupt beklagen, in denen unzweifelhaft den Plattheiten des Chrysipp mit blutigem Sarkasmus heimgeleuchtet worden ist.

Gegen das freundliche Verhalten der Stoa zur Volksreligion und gegen ihre Mythendeutung wird besonders die Sinnlosigkeit und Verworrenheit, sowie das Widersprechende der mythologischen Vorstellungen in überaus reichhaltiger und kundiger Darstellung ins Feld geführt. Sofern man Naturgegenstände und Naturkräfte zu

Göttern erhebt, gibt es keine Grenze, auch das sämtliche diesen Verwandte als göttlich anzuerkennen. Sind die Planeten Götter, dann auch die Fixsterne; wenn das Meer, dann auch die Flüsse, Bäche und Quellen. Gegen die Theorie von der Vergöttlichung hervorragender Menschen spricht schon die widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit der hierauf bezüglichen Mythen. Die naturphilosophischen Erklärungen anstöfsiger Mythen sind zu beanstanden, die in diesem Sinne von den Stoikern geübte Namenerklärung kann nur Mitleid erregen. Also weg mit dergleichen Wahnvorstellungen aus der Philosophie! (N. D. III. c. 15—25; S. Emp. Dogm. III. 182 ff.)

Eine sehr ins einzelne gehende Widerlegung der stoischen Weissagungslehre nach Klitomachos ist uns im zweiten Buche der Schrift Ciceros „Von der Weissagung" erhalten. Sie läuft für das Ganze der Weissagung überhaupt darauf hinaus, dafs dieselbe mit der stoischen Schicksalslehre unvereinbar, auf dem Standpunkte einer natürlichen Betrachtung der Dinge aber überflüssig sei, weil man sich sicherer nach der natürlichen Einsicht und dem Urteil der Sachverständigen richte. Schon der stoische Verteidiger dieser Lehre im ersten Buche dieser Schrift nimmt von vornherein von Karneades als dem eigentlichen Angreifer seinen Ausgangspunkt. Karneades ist dem Weissagungsglauben mit vielen spöttischen Fragen zu Leibe gegangen. Er will wissen, welcher notwendige Zusammenhang zwischen dem Anzeichen und der zukünftigen Begebenheit bestehe, und durch welche Hilfsmittel man diesen Zusammenhang erkennen könne? Ob da nicht überhaupt der blofse Zufall walte? u. dgl. (Div. I. c. 4, 7, 13). Und an diese Verteidigung im ersten Buche schliefst sich dann der Angriff im zweiten an.

Weitere Angriffspunkte des Karneades gegen Chrysipps Naturlehre, sowie gegen seine Ethik liegen den beiden Schriften Plutarchs gegen die Stoiker, der Schrift „Wider die gemeinen Begriffe" und „Über die Widersprüche der Stoiker", zu Grunde. Dafs diese beiden Schriften ihrem wesentlichen Inhalte nach aus Klitomachos' Aufzeichnungen

nach Karneades entlehnt sind, wird schon dadurch wahrscheinlich, dafs der um 100 nach Chr. lebende Plutarch hier durchaus nicht die Stoiker seiner Zeit, sondern fast ausschliefslich Chrysippos und nur in einzelnen Fällen noch einige kurz nach Chrysippos lebende Stoiker berücksichtigt, wie überhaupt nur Philosophen, die vor oder gleichzeitig mit Karneades lebten (Not. comm. 13, 23, 27, 41). Insbesondere ist höchst auffallend die umfassende Belesenheit in der ungeheuren Schriftenmasse des Chrysippos. Aus einer sehr grofsen Zahl von Schriften desselben werden Stellen mitgeteilt. Diese Schriften des Chrysippos standen Plutarch schwerlich zur Verfügung. Auch würde er ihnen schwerlich ein solches Studium zugewandt haben, während dies gerade die Weise des Karneades war, der von der Bestreitung des Chrysippos lebte. Endlich zeigt sich in der Grundlage, von der aus die Kritik geübt wird, keine Spur der Denkweise des Plutarch, während in der Art der Kritik deutlich genug die Klaue des Löwen hervortritt.

Die Polemik dieser beiden Schriften unterscheidet sich von der bisher geschilderten dadurch, dafs sie sich nicht gegen bestimmte einzelne Lehren richtet, sondern mehr oder weniger den ganzen Lehrbestand unter einem besonderen Gesichtspunkte der Kritik unterwirft.

Dieser Gesichtspunkt ist in den „Gemeinen Begriffen“ die Verletzung des gesunden Menschenverstandes durch die stoischen Lehren. Gerade Chrysippos hatte die „gemeinen Begriffe“ oder die „Gewohnheit“ als besonderes Erkenntnisprinzip neben der Sinneswahrnehmung mit besonderem Nachdruck betont und dafür auch die Bezeichnung Prolepsis übernommen. Diese Berufung auf den natürlichen Verstand wird nun in höchst wirksamer Weise als Waffe gegen ihn benutzt. Der herkömmliche Titel der Schrift ist ungenau; er müfste lauten: „Die Verstöfse der stoischen Lehren gegen die gemeinen Begriffe“. Nebenher werden dann in einzelnen Fällen auch Selbstwidersprüche Chrysipps aufgezeigt. Zunächst wird von den Verstöfsen in den ethischen Lehren gehandelt (bis c. 29).

1. Es ist absurd, das von der Natur Erstrebte und Begehrte für etwas Gleichgültiges, zur Glückseligkeit nicht Beitragendes zu erklären. Hat Chrysippos recht, so ist die Natur, die uns zu etwas hinzieht, was uns nichts angeht, verrückt und von Sinnen (c. 4 f.). 2. Absurd ist es, alle sittlichen Handlungen für gleichwertig zu erklären, Enthaltsamkeit in den wichtigsten Dingen und Enthaltung von einer in den letzten Zügen liegenden alten Frau, Tapferkeit in Ertragung eines Mückenstiches. Chrysipp hat das selbst in Widerspruch mit seiner eigenen Lehre gelegentlich anerkannt (c. 6). 3. In vollen Widerspruch mit seinem Prinzip der Gleichgültigkeit gegen die Mitteldinge gerät der Stoiker, wenn es sich z. B. um Herstellung seiner Gesundheit oder um Erhaltung seines Eigentums handelt (7). 4. Absurd ist die Lehre, dafs der Weise auch dann, wenn er durch Übergang zur Tugend die höchste Glückseligkeit erlangt hat, sich nicht freuen, sondern in voller Affektlosigkeit verharren wird. Und wenn sie ferner behaupten, dieses wahre Glück erhalte durch längere Dauer keinen Zuwachs, und dann doch wieder eine nur momentane Erlangung desselben für unnütz erklären, so verwickeln sie sich wieder in einen handgreiflichen Widerspruch (8). 5. In besonderem Mafse lächerlich ist die auch von Chrysipp vertretene Lehre, dafs der zur Weisheit und Tugend Gelangte diese gewaltige Umwandlung nicht einmal selbst merken soll (9). 6. Alle Nichtweisen sind dem Stoiker gleich verächtlich, nicht einmal eines Grufses wert. Dennoch weifs er sehr wohl einen Unterschied zu machen, wenn es sich um die Übertragung von Ämtern, um Annahme als Schwiegersohn, um Anvertrauung von Geld handelt (10). 7. Der im Besitze des einzigen Gutes Glückliche ist trotzdem verpflichtet, sich um eines ihm zustofsenden Gleichgültigen willen das Leben zu nehmen, während der Tor nicht berechtigt ist, seinem wertlosen Dasein ein Ende zu machen. Der Stoiker opfert in seiner Selbstmordtheorie ein Leben im Besitze des einzigen Gutes dem, was nach seiner Annahme kein Übel ist. Und doch hat gerade Chrysipp im Widerspruch mit dieser Lehre behauptet, dafs das Elend des

Toren noch wünschenswerter sei als der Besitz der Mitteldinge (11 ff.).

Hier nun tritt inmitten der axiologischen Fragen ein Problem der Theodicee auf. Das Böse mufs nach Chrysipp in der Welt sein, weil ohne diesen Gegensatz auch das Gute nicht wäre oder doch als solches nicht erkannt werden könnte. Der Widersinn dieser Lehre wird ausführlich, besonders auch unter Hinweis auf das unendliche Überwiegen des Schlechten in der Menschheit gerade nach den stoischen Voraussetzungen, ins Licht gestellt (13—19).

Es folgen wieder einige axiologische Absurditäten. Da für den Toren auch der Besitz der bevorzugten Mitteldinge ohne Bedeutung für die Glückseligkeit ist, so kann bei ihm von einem eigentlichen Begehren (als einem vernunftgemäfsen Handeln) nicht die Rede sein. Ebensowenig von einem Nutzen, den ihm die Dinge bringen könnten (20 f.). Ferner: Die bare Vernünftigkeit als „Übereinstimmung mit der Natur“ ist ohne Inhalt, da die Anwendung zum richtigen Gebrauch der Mitteldinge dem Stoiker durch die Entwertung derselben versagt ist (22—25). Ebenso ist es widersinnig, dem Handeln zwei verschiedene Zielpunkte zu setzen und ihm dadurch die Einheitlichkeit zu rauben. Will aber der Stoiker dem entgehen, so verfällt er wieder in die vorige Schwierigkeit. Er gleicht dem Bogenschützen, der alles tut, nicht um das Ziel zu treffen, sondern um alles zu tun, was an ihm liegt. Er kann keinen wirklichen Zweck aufweisen und gleicht in der Verkehrung des Verhältnisses von Mittel und Zweck dem Menschen, der nicht spazieren geht, um zu verdauen, sondern der verdaut, um spazieren zu gehen. Das Gute ist ihm die vernünftige Erkenntnis, und das Objekt dieser Erkenntnis ist das Gute. Denn auf die Wertunterschiede in den Mitteldingen darf sich doch die Vernunfttätigkeit nicht beziehen. Hier ist nun bei Plutarch eine Unklarheit und Verständnislosigkeit eingerissen. Mutmafslich hatte sich die Polemik des Karneades an dieser Stelle (c. 27) der Formel des Diogenes von Seleucia zugewandt, der in der Verlegenheit um einen Zweck und Gegenstand der Vernunfttätigkeit ihr die Auswahl des

Naturgemäfsen zugewiesen hatte. Diese Bezugnahme blickt durch, wo es heifst, der richtige Vernunftgebrauch bestehe nach stoischer Lehre „in der Wahl der Dinge, die einen Wert“ (im stoischen Sinne dieses Ausdrucks!) „haben“. Dafs dies aber nur eine Verlegenheitsauskunft ist, wird dadurch aufgedeckt, dafs somit nach stoischer Lehre der richtige Vernunftgebrauch in der Wahl der für einen richtigen Vernunftgebrauch Wert habenden Dinge bestehe (26 f.).

Der letzte Widersinn bezieht sich auf den „Eros“. Dieser ist beim Stoiker, wie bei Sokrates, ein Interesse für den zur Tugend Veranlagten. Schön ist nur der Tugendhafte. Der Liebhaber liebt also den Häfslichen und hört auf zu lieben, wenn der Jüngling schön geworden ist (29).

Dann wird zur Naturlehre übergegangen. Hier nur noch einige Hauptpunkte. Nach der natürlichen Vernunft müssen die Götter als unvergänglich gedacht werden. Chrysipp und Kleanthes füllen die Welt mit Göttern, aber nur der das Urfeuer repräsentierende Zeus ist ihnen unvergänglich. Dadurch wird der Unterschied zwischen Göttern und Menschen aufgehoben (31). Widersinnig ist ihr Vorsehungsglaube, da die Götter nicht Tugend, sondern gleichgültige Dinge verleihen (32). Die Seligkeit als Vorzug der Gottheit heben sie ebenfalls auf; der Weise, der sich wegen Krankheit das Leben nimmt, ist ebenso selig wie Zeus. Leider aber existiert dieser Glückliche nicht, sondern „der Staat des Zeus“ ist voll Elender. Also entweder gehorchen die Teile dem Ganzen nicht, oder — und das ist ja die Meinung Chrysipps — die Gottheit will das Übel und das Böse (33 f.).

Einer vernichtenden Kritik wird die Lehre von der Alldurchdringung der Stoffe unterworfen. Wenn bei ihr der in die Mischung eintretende Stoff an jedem Punkte des anderen Stoffes in gleichem Mafse gegenwärtig sein soll, so mufs ein Becher Wein, der in zwei Becher Wasser gegossen wird, falls Alldurchdringung stattfinden soll, sich notwendig verdoppeln. Ferner wird hier das Beispiel des Arkesilaos von der in einem verfaulten Bein gelieferten Seeschlacht

vorgeführt. Ja, noch mehr! Ein Tropfen Wein, der in der Form der Alldurchdringung sich mit dem Meere vermischt, mufs, um an jedem Punkte des Meeres gegenwärtig sein zu können, selbst zum Meere werden (37).

Ein anderer Widersinn ist, dafs Chrysipp aus der unendlichen Teilbarkeit der Körper die Leugnung der Gröfsenunterschiede ableitete, weil ja auch der kleinere Körper schon unendlich viele Teile habe, mehr als unendlich viele aber auch der gröfste nicht haben könne (38). Es folgen einige unendlich widersinnige Behauptungen auf dem Gebiete der Geometrie (39 f.), sowie desgleichen aus der Physik im engeren Sinne (41—46).

Der Widersinn in Chrysipps Lehre vom Beharren der Sinneseindrücke in der Seele (47) ist schon früher erwähnt. Hier erstreckt sich, wie ausdrücklich bemerkt wird, der Widerspruch gegen die gemeinen Begriffe auf Wesen und Ursprung dieser Begriffe selbst.

Dann wird wieder auf das Naturgebiet zurückgegriffen und der Widersinn in der hylopsychistischen Grundannahme betont, dafs der Urstoff zugleich vernünftig sein soll. Dadurch werde das Prinzip alles Seienden, das als solches notwendig einfach sein müfste, zu etwas Zusammengesetztem, womit allerdings die eigentliche Unbegreiflichkeit des Hylopsychismus, die Verlegung geistiger Eigenschaften gerade in das ursprüngliche Einfache, nicht getroffen wird (48). Die Kritik ist noch nicht völlig zu Ende, doch wird das Bisherige genügen, um wenigstens einen kleinen Begriff von der Schärfe der Polemik gegen die Ungeheuerlichkeiten des durch Chrysipp ausgebildeten stoischen Systems zu geben.

Kürzer können wir uns in Bezug auf die zweite dieser Schriften fassen, die von den „Widersprüchen der Stoiker“ handelt. Hier wird das Ganze der stoischen Lehre unter den Gesichtspunkt gestellt, dafs zwischen den einzelnen Lehrpunkten eine grofse Menge von unausgleichbaren Widersprüchen hervortrete. Mit grausamer Kleinlichkeit wird in bunter Reihe eine grofse Mannigfaltigkeit von Unvereinbarkeiten und offenen Widersprüchen ans Licht gezogen. Auch schon in der vorigen Schrift war gelegentlich

und nebenher auf solche Widersprüche hingewiesen worden: hier wird dieser Nachweis der beherrschende Gesichtspunkt. Es kann nicht ausbleiben, dafs auch unter ihnen teilweise die gleichen Lehrsätze behandelt werden, die in der vorigen Schrift als Proben des Widersinns auftraten. So die Gleichwertigkeit der Tugenden, während sie doch selbst eine verschiedene Bewertung eintreten lassen (13). So die Pflicht zum Selbstmord, während sie doch die Dinge, auf deren Fehlen diese Pflicht begründet wird, für nichts achten, wobei jedoch auch zugleich auf widersprechende Auslassungen Chrysipps selbst hingewiesen wird (18). So der Widerspruch zwischen der Lehre von der Wertlosigkeit der Mitteldinge und der von der Vorsehung, die das Wertlose verleiht, die Tugend aber vorenthält (31). Übrigens werden auch in Bezug auf die Schätzung der Mitteldinge Chrysipp widersprechende Aussagen vorgerückt (30).

Die schon erwähnten haltlosen Bestimmungen Chrysipps in Bezug auf die von der Natur verfolgten Zwecke lassen sich ihn ebenfalls in Selbstwidersprüche verwickeln. Denn während er den Schwanz des Pfauen aus einer Freude der Natur am Schönen erklärt, verpönt er doch in seinem Musterstaat das Halten von Pfauen als verwerflichen Luxus (21).

Wir sehen besonders aus diesem letzten Beispiel, dafs sich die Angriffe des Karneades keineswegs nur gegen unvermeidliche Widersprüche im Lehrsystem Chrysipps richteten. Er liefs sich nicht verdriefsen, auch die kleinen Selbstwidersprüche aus Fahrlässigkeit in der Schriftenmasse des formlosen Vielschreibers aufzustöbern. Es würde zu weit führen, das massenhafte Material der Schrift noch weiter durchzugehen. Nur darauf mufs noch besonders aufmerksam gemacht werden, dafs mit ganz geringfügigen Ausnahmen, wo die älteren oder mit Karneades gleichzeitige Stoiker herangezogen werden (aufser Kap. 1—7 nur noch einmal c. 38), immer nur Chrysipp angeführt wird, dieser aber mit umfassendster Berücksichtigung einer aufserordentlichen Mannigfaltigkeit seiner Schriften. Ein erheblicher Teil der Nachweise besteht aus wörtlichen Anführungen unter Angabe

der Schrift Chrysipps, der sie entnommen sind. Mehr noch als die „Gemeinen Begriffe“ ist diese Schrift eine Quelle für die Lehre Chrysipps, und es ist daher auch schon bei der Darstellung derselben häufig auf sie Bezug genommen worden.

So weit von Karneades' Bestreitung Chrysipps. Wir kommen nun zu seinem Kampfe gegen den Epikureismus.

Abgesehen von Plutarch ist hier weniger erhalten als bei Chrysipp. Epikur wird in unseren Nachrichten mehrfach nur gelegentlich gestreift. So wird von Cicero in einem Zusammenhange, der grofsenteils auf Klitomachos beruht (Ac. II. 98–105), der Satz Epikurs, wenn ein einziger Sinneseindruck falsch sei, so gebe es kein untrügliches Wissen, eben nur erwähnt. So wird gelegentlich die Bemerkung des Karneades angeführt, Epikur habe, um die menschliche Freiheit zu retten, nicht nötig gehabt, die willkürliche Abweichung der Atome von der geraden Linie zu lehren (Fat. c. 11). Doch darf vermutet werden, dafs die Einwürfe, die Cicero mehrfach (z. B. Fin. I. 17 ff.) gegen die Naturlehre Epikurs ausspricht, dafs er die Lehre Demokrits durch die ursachlose Abweichung der Atome, durch seine Lehre von der Gröfse der Sonne u. dergl. nur verschlechtere, ihren letzten Ursprung in der Kritik des Karneades haben.

Eine lange Widerlegung der Götterlehre Epikurs findet sich in der Schrift „Von der Natur der Götter“ (I. 57—124). Diese stammt vielleicht von Klitomachos, vielleicht aber auch vom Akademiker Philo von Larissa (59), der aber als langjähriger Schüler des Klitomachos mit karneadischen Gedanken genährt war. Hier finden wir ein ganzes Sündenregister Epikurs: seine Behauptung, von niemand gelernt zu haben, die Unmöglichkeit der Sinnestäuschung, die Lehre von den Atomen und ihrer Abweichung, die Leugnung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Vornehmlich aber wird seiner Götterlehre zu Leibe gegangen. Der Scheinleib, das Scheinblut, die durchsichtigen Körper werden durchgehechelt. Gegen die Menschengestalt als die vollkommenste

wird eingewandt, dafs jede Tiergattung über die ihrige ebenso günstig urteilen wird. Auch erweckt die Menschengestalt zahlreiche Fragen, und Beweise für seine Behauptung hat er nicht beigebracht. Wenn ferner der erste der „Hauptsätze“ Epikurs lautet: „Das selige und unsterbliche Wesen macht niemand zu schaffen“, so könnte dieser Satz auch so gemeint sein, dafs nur eine Folgerung aus dem Begriffe des seligen Wesens ausgesprochen, die Existenz aber nicht behauptet würde. Doch das ist nur eine kleine Bosheit; es wird zugestanden, dafs Epikur an anderen Stellen die Existenz unzweideutig behauptet hat. Aber die Menschengestalt der Götter folgt auch nicht aus ihrer Tugend und Vernunft. Ist ja doch nach Epikur auch die menschliche Gestalt, wie alles, ein Werk des Zufalls. Diese ganze Lehre von den menschenähnlichen Göttern ist Altweibergeschwätz, nicht gedacht, sondern wie aus einem Lostopfe herausgezogen. Wozu haben die Götter Körper und Organe, da sie keinen Gebrauch dafür haben? Die Berufung auf das natürliche Vorstellen ist hier nicht am Platze, da es die absurdesten Göttervorstellungen ausgeheckt hat. Nicht besser aber steht es mit der Theorie von den Bildern der Götter, die in die Seele eindringen. Besonders aber mit der Seligkeit dieser tatlosen Wesen steht es schlimm. In alle Ewigkeit können sie nichts anderes denken als: „Mir ist wohl; ich bin selig.“ Und doch müfsten sie besorgen, von den den Raum durchstürmenden oder beständig von ihnen ausströmenden Atomen des Daseins beraubt zu werden. Von dem von Epikur behaupteten religiösen Verhältnis zu solchen Göttern kann vollends nicht die Rede sein. Tatsächlich hebt er die Götter auf.

Aufser diesen Überbleibseln der von Karneades am Epikureismus geübten Kritik bei Cicero finden sich nun auch gegen die Epikureer zwei Schriften Plutarchs: „Wider Kolotes“ und „Dafs man nach Epikurs Grundsätzen nicht lustvoll leben kann“. Dafs die erste derselben auf Karneades beruht, dafür sind schon bei Kolotes die Beweisgründe beigebracht worden. Die zweite gibt sich ausdrücklich (c. 1) als eine Fortsetzung

der ersten, indem in ihr die von Kolotes gegen die übrigen Schulen gerichteten Waffen jetzt gegen den Epikureismus selbst gebraucht werden, um ihn in seinem Herzpunkte anzugreifen (Non posse 2). Sie kann jedoch ihrer ganzen Beschaffenheit nach nicht als aus Karneades geschöpft betrachtet werden. Ob in ihr einzelnes, z. B. Anführungen aus Schriften Epikurs und seiner Schüler, von Karneades entlehnt ist, läfst sich nicht ausmachen. Nur an einer einzigen Stelle (c. 4), wo Karneades direkt angeführt wird, erhalten wir eine Probe seiner Polemik auch gegen die Güterlehre Epikurs. Mit Bezug auf die positive seelische Lust aus der Erinnerung des Genossenen sagt er, dafs sie sich gleichsam aus ihren Tagebüchern vorlesen, wie oft sie einer Hedeia oder Leondion beigewohnt, oder wo sie Thasier getrunken, an welchem Monatsfest sie am kostbarsten geschmaust haben u. dergl.

Die Kolotesschrift ist schon berücksichtigt worden, so weit daraus der Angriff dieses Epikureers gegen die übrigen Schulen entnommen werden konnte. Dieser Angriff bewegte sich durchweg auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete. Die Kritik des Karneades ist eine Abstrafung, indem Kolotes einesteils seine Unwissenheit und sein Mifsverständnis bei einem Teile der besprochenen Lehren aufgezeigt, anderenteils aber ihm zu Gemüte geführt wird, dafs sich der Epikureismus hinsichtlich der Unsicherheit der Erkenntnis in der gleichen Verdammnis befindet. Wir haben es hier nicht mit der Richtigstellung und Verteidigung der angegriffenen Lehren zu tun; das Bedeutsame ist an dieser Stelle der Angriff gegen den Epikureismus selbst, insbesondere gegen seine Erkenntnislehre, zu dem die Streitschrift durchweg übergeht.

So wird bei Demokrit gezeigt, dafs der diesem fälschlich beigelegte Satz, die Dinge vereinigten in sich entgegengesetzte Qualitäten, vielmehr für Epikur zutreffend ist. Dieser Satz sei die notwendige Konsequenz aus der Grundlehre Epikurs, dafs alle Sinneswahrnehmungen richtig seien. Es erhielten nämlich notorisch Verschiedene entgegengesetzte Eindrücke von denselben Objekten. Was dem einen

warm, komme dem anderen kalt vor; derselbe Wein schmecke dem einen süfs, dem anderen sauer. Somit müfste nach Epikur an den Dingen selbst Entgegengesetztes sein (c. 4), wofür dann auch gelegentliche Aussprüche Epikurs selbst angeführt werden (c. 6 f.).

Hinsichtlich der wirklichen Lehre Demokrits von der Subjektivität der Sinnesqualitäten dagegen wird gegen Epikur der Vorwurf erhoben, dafs er zwar die Atomenlehre Demokrits übernommen habe, trotzdem aber diese notwendige Konsequenz der Atomenlehre verwerfe. „Wenn auch die Prinzipien nicht notwendig sind, so sind doch die Folgerungen notwendig.“ Dieser Vorwurf mangelnder Folgerichtigkeit in seinem Denken wird dann in treffender Weise auch auf andere Teile seiner Lehre ausgedehnt. „Er hebt die Vorsehung auf und behauptet, die Frömmigkeit stehen zu lassen; er findet die Freundschaft der Lust wegen wünschenswert und erklärt zugleich der Freunde wegen die gröfste Unlust ertragen zu wollen; er fafst das Weltall als ein Unendliches und läfst doch (in der Bewegung der Atome) den Unterschied von oben und unten bestehen“ (c. 8).

Bei Empedokles wird ausgeführt, dafs der Vorwurf, durch blofse mechanische Mischung der Elemente komme kein innerer Zusammenhalt der Körper zu stande, die Atomenlehre in weit höherem Mafse treffe. Beruhigend ruft er dem „lieben Koloteschen“ zu, dafs ja doch Kuchen, Salben und Weiber fortbestehen (c. 10 f.).

Wenn er Sokrates wegen des ihm erteilten delphischen Orakels Anmafsung vorwerfe, so treffe dieser Vorwurf das süfsliche Getue und die Selbstberäucherung der Epikureer in viel höherem Mafse (c. 17 f.). Den Satz des Nichtwissens aber anlangend, so stehe dieser doch wohl höher als die unbedingte Richtigkeit der Sinneserkenntnis, die in Wirklichkeit zwar für den notdürftigen Gebrauch im Handeln ausreiche, ein Wissen über das Wesen der Dinge im philosophischen Sinne aber nicht gewähren könne. Und wenn er Sokrates das „Erkenne dich selbst!“ vorwerfe, so möchten doch die Epikureer an ihre Lehre von der Seele denken,

der sie, um das Denkvermögen zu erklären, ein „Unnennbares“ beimischten. Das sei nur ein offenes Geständnis schmählicher Unwissenheit über das eigene Wesen (c. 20 f.).

Bei Plato wird darauf hingewiesen, dafs ja doch auch der Epikureismus genau den Gegensatz des unwandelbar Bestehenden und des veränderlich Werdenden kenne. Nur heifse bei Epikur das, was Plato Ideen nenne, Atome. Dagegen nenne er auch das stets sich Verändernde fälschlich ein Seiendes (c. 16).

Der schärfste Angriff wird aus Anlafs der kyrenaischen Lehre wider Kolotes gerichtet. Es scheine ihm zu gehen wie den ABC-Schützen, die nur auf ihren eigenen Schreibtafeln die Buchstaben erkennen, nicht aber, wenn sie sie anderswo geschrieben finden. Dieselben Sätze, die er in Epikurs Schriften herze und liebkose, bestreite er bei den Kyrenaikern. Auch bei Epikur müsse das Fürwahrhalten aller Wahrnehmungen, wenn es sich nicht der Widerlegung blofsstellen wolle, bei den Empfindungen stehen bleiben und dürfe sich nicht auf die Dinge selbst erstrecken. Der Turm, der uns in der Entfernung rund erscheine, sei in Wirklichkeit viereckig; das Ruder, das uns im Wasser gebrochen erscheine, sei in Wahrheit gerade. Wenn Epikur von dem Sinne eine zuverlässige Erkenntnis der Dinge selbst erwarte, so sei er weit inkonsequenter als die Kyrenaiker und müsse notwendig in Irrtum verfallen (c. 25).

Was endlich seinen Vorwurf gegen Arkesilaos betreffe, dafs die Zurückhaltung des Urteils die Möglichkeit des Handelns aufhebe, so sei der Unterschied zwischen der theoretischen Gewifsheit und der zur Willensbestimmung ausreichenden Vorstellung für einen Kolotos viel zu fein. Diesem das begreiflich machen zu wollen heifse einem Esel auf der Laute vorspielen. Und doch stehe die Lehre Epikurs in diesem Punkte durchaus auf demselben Boden wie die des Arkesilaos. Nach Epikur lehren die Sinne, das Fleisch und Blut, dafs die Lust ein Gut ist. Ebenso belehrt aber auch den das Urteil Zurückhaltenden sein Fleisch und Blut, sein natürliches Vorstellen über das, was ein Gut ist. Seien ja doch auch nach Epikur „die sanften und

angenehmen Erregungen des Fleisches" ein hinreichender Antrieb zum Handeln. Wenn freilich behauptet werde, auch Wahnvorstellungen der Irrsinnigen beruhten auf richtigen Sinneseindrücken, so sei es da doch wohl besser, mit Arkesilaos die Zurückhaltung zu üben. Wenigstens gerate dieser nicht, wie die Vertreter der Richtigkeit aller Sinneseindrücke, in die Verlegenheit, Widersprechendes für wahr halten zu müssen. Fabeln seien nicht die Sätze des Arkesilaos, sondern die vom unendlichen Leeren und den die Luft durcheilenden Bildern, und von kecken Jünglingen sollten doch die nicht reden, die den noch nicht achtzehnjährigen Pythokles für das gröfste Talent Griechenlands erklärten (c. 26—29).

In viel schlimmerer Weise aber als durch die Erkenntnistheorien werde durch Herabsetzung der edleren Regungen das Leben verwirrt. Alle jene geschmähten Denker hätten sich durch gemeinnützige Wirken ausgezeichnet, während die Epikureer eine geringfügige Gefälligkeit Metrodors in alle Welt hinausposaunten, und dieser selbst in einer seiner Schriften das Wirken eines Lykurg und Solon für „nichtige und lächerliche Bestrebungen" erkläre, ein Urteil, für das ihm die Knotenpeitsche gebühre, und während Epikur selbst die Frage untersuche, ob der Weise wider die Gesetze handeln werde, wenn er ganz gewifs sei, dafs es verborgen bleiben werde. So habe Kolotes mit seinen Lügen gegen die anderen Philosophen in Wahrheit nur Beschuldigungen gegen die eigene Schule erhoben (c. 32—34).

Wir kommen zur eigenen Lehre des Karneades. Mit der gröfsten Entschiedenheit bezog er den gesamten Zweck und Inhalt der Philosophie auf die rechte Führung des Lebens. Jede Theorie eines Verfahrens setzt einen ihr gegebenen, aufser ihr liegenden Zweck voraus, zu dessen Verwirklichung sie die Mittel nachweist. So ist die Philosophie Kunstlehre der Lebensführung (ars vivendi); ihr Hilfsmittel die Einsicht (Cic. Fin. V. 16). Mit der strengsten Folgerichtigkeit betonte er die Bedeutung des Lebensziels für die gesamte Gestaltung der Lebensführung. Wer sich für ein bestimmtes höchstes Gut entscheidet, sei dies nun

die Lust oder die Unlustlosigkeit oder die Befriedigung der Naturbedürfnisse, mufs sein gesamtes Tun darauf richten, das betreffende Gut zu verwirklichen (ib. 19). Es gibt keine andere Ethik als diese aus dem Interesse der eigenen Glückseligkeit abgeleitete.

Dies mufste aber zunächst auf die erkenntnistheoretische Frage führen. Hier blieb er im Prinzip auf dem streng skeptischen Standpunkte des Arkesilaos stehen. Ein unbedingt sicheres (apodiktisches) Urteil kann über nichts abgegeben werden, auch nicht über diesen Grundsatz der Unmöglichkeit des Wissens selbst (Cic. Ac. II. 28). Wenn Sextus Empiricus (Hyp. I. 226) die „neue Akademie“ beschuldigt, sie behaupte wenigstens die Unmöglichkeit des strengen Wissens dogmatisch, so scheint dies wenigstens für Karneades nicht zuzutreffen. Wenigstens hebt im vorstehend Angeführten der zweite Satz den ersten wieder auf oder schränkt ihn ein, und es ist ganz einerlei, ob der Pyrrhoneer „vermutet“, es könne doch vielleicht einmal etwas gewufst werden, oder ob Karneades behauptet, nicht einmal der Satz des Nichtwissens könne gewufst werden. Karneades steht also wie Arkesilaos im Prinzip streng auf dem Boden der Zurückhaltung (epoché).

In Beziehung auf den zum Handeln erforderlichen Gewifsheitsgrad dagegen nimmt Karneades eine etwas positivere Stellung ein als Arkesilaos. Arkesilaos verbietet das Meinen und trennt strenge das rein theoretische Verhalten von dem beim Handeln. Wenn beim Handeln der Wille durch das dem Subjekt wahrscheinlich Vorkommende, subjektiv Wahrscheinliche (das Eulogon) ohne weiteres bestimmt wird, so hat diese praktisch wirksame Wahrscheinlichkeit mit dem theoretischen Fürwahrhalten nichts gemein und darf auf das theoretische Gebiet in keiner Weise hinüberwirken.

Für Karneades aber gibt es, wenn auch nur im Interesse des Handelns, ein auch theoretisch gültiges, objektiv Wahrscheinliches (ein Pithanón), z. B. hinsichtlich dessen, was für ein Gut oder ein Übel zu halten sei (Hyp. I. 226). Auch die Stoiker machten zwischen dem subjektiv und objektiv

Wahrscheinlichen, dem Eulogon und Pithanón, einen begrifflichen Unterschied (D. L. VII. 15 f.). Auch von den Sinneseindrücken hält Karneades manche für objektiv wahrscheinlich in diesem Sinne (Hyp. I. 227). Dies drückte er auch so aus: Alles ist unwifsbar (es gibt von nichts ein Wissen im Sinne der Stoiker), nicht alles aber ist schlechthin ungewifs (ádēlon; Euseb. pr. ev. 14. 7, 12). Er verbot daher dem Weisen das Meinen nicht mehr, obgleich freilich über diesen Punkt seiner Lehre die Berichte seiner Schüler nicht einhellig waren (Cic. Ac. II. 78, 67). Der Weise besitzt kein unverbrüchliches Kriterium, aber er ist auch nicht ein Stein oder Klotz, dafs er nicht die überwiegende Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der Sinneseindrücke und seiner Vorstellungen überhaupt unterscheiden könnte (Ac. II. 100 f.).

Es gibt also keinen Sinneseindruck, der für unbedingt richtig gehalten werden darf, wohl aber manche, die für wahrscheinlich und annehmbar gelten dürfen. Nur müsse dabei streng festgehalten werden, dafs auf diesem Gebiet das Richtige vom Unrichtigen niemals unterschieden werden und dafs daher der gleiche Sinneseindruck einmal richtig sein könne, das andere Mal unrichtig (Ac. II. 99).

Von diesem Ausgangspunkte aus nun suchte Karneades, immer im Interesse des Handelns, noch weitere Hilfsmittel zur Feststellung des objektiv Wahrscheinlichen zu gewinnen. Er stellte drei Stufen der Wahrscheinlichkeit auf. Erste Stufe: Der Sinneseindruck für sich genommen, losgelöst von allem Begleitenden und Umgebenden, ist wahrscheinlich. Zweite Stufe: Auch die begleitenden Umstände des betreffenden Sinneseindrucks sprechen für die Richtigkeit, der ganze Habitus z. B., Gröfse, Haltung, Bewegung, Sprache, Kleidung etc., spricht dafür, dafs diese vor mir stehende Person Sokrates ist. Die dritte Stufe nennt er die der durchgeprüften Vorstellung. Auf ihr haben auch die begleitenden Umstände einzeln die gleiche Probe bestanden wie auf der zweiten die Grundvorstellung. Beispiel: Ein aufgerollter Gegenstand in einem dunklen Raume wird für ein Seil angesehen (erste Stufe). Es könnte aber auch eine

Schlange sein. Der Umstand, dafs der Gegenstand sich nicht bewegt, spricht dafür, dafs es ein Seil ist (zweite Stufe). Es könnte aber doch noch eine von Kälte erstarrte Schlange sein. So wird also auch dieser begleitende Umstand noch einer äufseren Prüfung unterzogen, indem mit dem Stabe nach dem Gegenstande gestofsen wird (dritte Stufe). Und da auch bei dieser Probe die Unbeweglichkeit bestehen bleibt, ergibt sich mit erhöhter Wahrscheinlichkeit, dafs es ein Seil ist (S. Emp. Dogm. I. 166 ff.; Hyp. I. 227 f.; Cic. Ac. II. 104, 33).

Eine Physik konnte von dieser Erkenntnislehre aus nicht gewonnen werden. Es war auch kein Interesse dafür vorhanden. Aber auch auf dem praktischen Gebiete konnte sie nicht auf leitende Prinzipien für die gesamte Lebensgestaltung führen, sondern immer nur von Fall zu Fall angewandt werden. Dies ist die schon erwähnte „Einsicht“ als Prinzip der Lebenskunst.

Wenn z. B. „der Weise“ eine Seereise unternehmen will, so vermag er zwar nicht mit apodiktischer Gewifsheit festzustellen, dafs seine Fahrt nach Wunsch ausfallen wird, aber er hat sich überzeugt, dafs das Schiff gut, der Steuermann tüchtig, die See ruhig ist, und so kann er es für wahrscheinlich halten, dafs er wohlbehalten ankommen wird (Ac. II. 100). Wie vor Gericht in minder wichtigen Fällen ein Zeuge genügt, in wichtigeren aber mehrere verlangt werden, so genügt ihm bei minder bedeutenden Entscheidungen der erste Wahrscheinlichkeitsgrad, bei wichtigeren aber sucht er einen der beiden höheren zu erlangen (S. Emp. Dogm. I. 184 ff.). Dies gilt natürlich nicht nur für das Tatsächliche, sondern auch für die Wertfragen.

Unklar und widersprechend sind die Nachrichten darüber, wie sich Karneades zu den verschiedenen Ansichten über das höchste Gut gestellt hat. Unzweifelhaft ist, dafs er sich zunächst für die Entscheidung dieser Frage eine streng methodische Grundlage geschaffen hat. Er entwarf eine Tafel der überhaupt möglichen Lehren vom höchsten Gute. Dabei legte er die verschiedenen möglichen Ansichten über die Einrichtung der Menschennatur und das von dieser zum

Wohlsein Geforderte, den Naturtrieb (hormé), als Einleitungsprinzip zu Grunde (Fin. V. 17; II. 34). Es ist dies die sogenannte „Karneadische Einteilung“ (Fin. V. 16). Von diesem Prinzip aus mufsten zunächst alle die blofs willkürlich aufgestellten, aus ihm nicht ableitbaren Standpunkte, die kynische Bedürfnislosigkeit, die pyrrhonische Gleichgültigkeit und ähnliche, in Wegfall kommen (Fin. V. 23; II. 35, 43; III. 31; Ac. II. 130; Tusc. V. 85). Er mufste aber ferner auch bei den Stoikern die Übereinstimmung mit dem vernünftigen Weltgrunde als nicht zu den in der menschlichen Natur liegenden Antrieben gehörig beiseite lassen.

Nach dieser Tafel nun unterschied er einesteils solche Standpunkte, die nur ein einziges Gut als höchstes anerkannten, und solche, die das Lebensziel in den Besitz einer Mehrheit von Gütern setzten, anderenteils solche, die dieses Ziel als erreichbar, und solche, die es nur als unerreichbares Ideal und Maxime des Strebens annehmen. Diese letztere Einteilung kommt aber nur bei den einfachen Lebenszielen als Unterabteilung zur Geltung. Er führte unter den einfachen Lebenszielen vier Standpunkte auf. 1. Lust (Aristipp, Epikur). 2. Schmerzlosigkeit (ein peripatetischer Dissident Hieronymos). 3. Die Befriedigung der Naturbedürfnisse. (Er unterscheidet diesen Standpunkt von dem der alten Akademie, sofern diese auch die Sittlichkeit als Naturbedürfnis aus der Anlage der Menschennatur ableiteten. Es sind also hier die Naturbedürfnisse ihrer ganzen Mannigfaltigkeit nach, doch ausschliefslich des von der alten Akademie behaupteten Naturbedürfnisses zur Sittlichkeit, zu verstehen.) 4. Die sittliche Vollkommenheit. (Hier tritt das zweite Einteilungsprinzip, die Unerreichbarkeit, in Kraft. Es ist der Standpunkt der Stoiker, wie er auf Grund der karneadischen Auffassung schon früher erläutert worden ist.) Eigentlich hätten sich nach diesem zweiten Prinzip acht einfache Standpunkte ergeben müssen; da aber für die drei übrigen einfachen Standpunkte die Unerreichbarkeit, für den der sittlichen Vollkommenheit die Erreichbarkeit nicht in

Betracht kommt, so kommen nur vier mögliche Standpunkte heraus.

Es folgen die kombinierten Lebensziele. Hier kommen nur drei Standpunkte in Betracht, sofern zu den drei ersten der einfachen Bestimmungen die sittliche Tugend hinzugesetzt wird. Also: 1. Lust und sittliche Tugend (vornehmlich von zwei sonst unbekannten Philosophen, Kallipho und Dinomachos, vertreten). 2. Schmerzlosigkeit und Tugend (Diodoros von Tyros, der Nachfolger des Kritolaos). 3. Erste Naturbedürfnisse und Tugend (alte Akademie und Peripatetiker). Unter den letzteren ist, wie schon früher gezeigt, die Richtung des Kritolaos zu verstehen. Nun hat ferner Karneades diese Peripatetiker auch mit den Stoikern für verwandt erklärt. Beide räumten neben der Tugend den anderen Gütern nur einen untergeordneten Platz ein; der Unterschied bestand nur darin, dafs die Stoiker diese Dinge nicht Güter, sondern nur zu bevorzugende Mitteldinge nennen wollten (Cic. Tusc. V. 120; Fin. III. 41).

Schon bei ihm fliefsen also die drei Hauptschulen, die alte Akademie, die peripatetische Schule (Kritolaos) und die stoische seiner Zeit (die Stoiker vom Schlage eines Diogenes von Seleucia, † ca. 150) zu einer fast ununterscheidbaren Einheit zusammen (Cic. Fin. V. 16 ff.; II. 33 f.; III. 30 f.; Tusc. IV. 84; Ac. 129 ff.).

Von diesen sieben Standpunkten hat nun Karneades selbst gelegentlich den einen oder anderen verteidigt, aber nicht im Ernste, sondern nur so, dafs er bei der Kritik des einen Standpunktes herauskehrte, was sich diesem gegenüber zu Gunsten eines anderen sagen liefs. So verteidigte er beim Angriff auf die stoische Güterlehre den Standpunkt der Naturbedürfnisse, wie er ihn fafste (Fin. V. 20; Tusc. V. 89). So vertrat er gelegentlich gegenüber den beiden Extremen, der Lustlehre, die nur den Körper, und der Stoa, die nur die Seele zur Geltung kommen lasse, mit solchem Eifer den Kombinationsstandpunkt des Kallipho, der beiden ihr Recht gebe, dafs Klitomachos gestand, er habe über die

eigentliche Meinung seines Meisters nicht ins klare kommen können (Ac. II. 139). Ja, wir finden die auffällige Angabe (Tusc. V. 83), dafs er in seinem scharfen Gegensatze gegen die Stoiker sogar gegen diese die Genugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit vertreten habe. Wenn hier nicht etwa von einem Kampfe gegen die Stoiker seiner Zeit die Rede ist, so kann dies nur so verstanden werden, dafs er beim Angriffe auf Chrysipp diesem die zum Idealstandpunkte der Stoa schlecht stimmende Beflissenheit in der Betonung der bevorzugten Mitteldinge und der auf sie bezüglichen Tugenden und Pflichten als Schwäche und Inkonsequenz vorrückte.

In Wirklichkeit konnte sich Karneades offenbar für keine dieser Fassungen des höchsten Gutes, überhaupt für kein einheitliches Prinzip der gesamten Lebensführung aussprechen. Das verbot sein Stehenbleiben bei der blofsen Wahrscheinlichkeit und der Entscheidung von Fall zu Fall. Gewifs steht im Hintergrunde seiner Lebensweisheit das der Menschennatur Gemäfse als Mafsstab des Wertes, doch wird dieser Mafsstab bei ihm immer nur auf Einzelfragen angewandt. So hat er z. B. durch die Gewalt seiner Argumente für den Wert des guten Namens bei den Stoikern eine vollständige Umstimmung herbeigeführt. Während nämlich Chrysipp und selbst noch Diogenes von Seleucia erklärten, um den guten Namen auch nicht einen Finger regen zu wollen (d. h. ihn unter die Adiaphora im engsten Sinne zu rechnen), bewirkte Karneades, dafs die Nachfolger des Diogenes demselben eine Stelle unter den bevorzugten und um ihrer selbst willen zu erstrebenden Mitteldingen einräumten (Cic. Fin. III. 57). Hier zeigt sich zugleich in einem bestimmten Einzelfall die Einwirkung des Karneades auf die weitere Gestaltung der stoischen Lehre.

Entsprechend dieser Behandlung der Güterlehre mufste sich auch seine Tugend- und Pflichtenlehre gestalten. Da er das Sittliche nicht zu den Naturbedürfnissen rechnete und aus dem Naturtriebe ableitete, so konnte ihm das sittliche Verhalten in keinem Falle selbst als ein Gut gelten, sondern

nur als ein Mittel zur Erreichung von Klugheits- und Nützlichkeitszwecken. Doch fehlt es an Nachrichten, wie sich im einzelnen seine Sittenlehre in diesem engeren Sinne gestaltet hatte.

Nur ein einziges Beispiel seiner Lehrart in dieser Beziehung ist überliefert, aber ein solches, das einen sensationellen Eindruck namentlich in Rom hervorrief und deshalb auch im Gedächtnis der Nachwelt erhalten blieb.

Er hielt hei seiner Anwesenheit in Rom als Gesandter an zwei aufeinanderfolgenden Tagen in aufserordentlich eindrucksvoller Weise einen Vortrag für die Gerechtigkeit und einen gegen die Gerechtigkeit. Dies brachte den alten Cato, denselben, der auch behauptete, dafs Sokrates mit Recht verurteilt worden sei (Plut. Cato m. 23), so auf, dafs er im Senat die Entfernung der Gesandten aus Rom beantragte (Plin. 7, 30; Plut. Cato m. 22). Einiges Nähere über den Inhalt dieser Reden erfahren wir (wahrscheinlich nach dem Stoiker Panätius, dem Cicero hier folgt) im dritten Buche der Schrift Ciceros „Vom Staate" (c. 5—20). Von der Rede für die Gerechtigkeit wird jedoch hier nur berichtet, er habe hier Plato und Aristoteles als die Sachwalter der Gerechtigkeit eingeführt, aber ihre Gründe schon im Hinblick auf die beabsichtigte Widerlegung angeordnet (c. 6). Auch der Bericht über die Gegenrede ist, da die Schrift Ciceros nur bruchstückweise erhalten ist, nur lückenhaft vorhanden. Danach erklärte er das Recht für etwas nicht aus der Natur Entspringendes, weil sonst alle über seinen Inhalt einverstanden sein müfsten; dies sei aber nicht der Fall. Wenn man auf einem geflügelten Wagen über die Erde dahinfahren könnte, so würde man die erstaunlichsten Widersprüche in dem, was die verschiedenen Nationen Göttern wie Menschen gegenüber für Recht halten, wahrnehmen. Beispiele für beides werden angeführt. Auch bei demselben Volke und denselben Personen wechseln die Überzeugungen in Bezug auf das Recht (c. 9—11). Gerechtigkeit und Einsicht, die den eigenen Vorteil sucht, stehen meist in unversöhnbarem Widerspruch, sowohl bei den Völkern als bei den Einzelnen. Die Mutter der Gerechtig-

keit ist nicht die Natur oder der Wille, sondern das Unvermögen, seinen eigenen Vorteil zu verfolgen. Sollte die Gerechtigkeit gelten, so müfsten vor allem die Römer, die Herren des Erdkreises, zu ihren ursprünglichen Hütten zurückkehren und in Dürftigkeit und Elend zurücksinken (c. 12—15). Der Weise ist gerecht aus Klugheit, um vor Gefahr und Sorge sicher zu sein (c. 16). Wenn der Gerechte auf jede mögliche Weise mifshandelt, der Ungerechte mit allen Ehren und Vorteilen überhäuft wird, wer wird sich noch besinnen, welchem von beiden er gleichen möchte? (c. 17.)

In der Anwendung auf Einzelfälle des Privatlebens, wo die Gerechtigkeit mit dem Nutzen in Widerstreit kommt, zeigte Karneades, dafs er beim Stoiker Diogenes, seinem Mitgesandten, nicht nur Dialektik studiert, sondern auch einen Einblick in dessen „Pflichtenlehre" gewonnen hatte. Die Verschweigung der Fehler eines zum Verkauf ausgebotenen Sklaven oder Hauses widerstreitet zwar der Gerechtigkeit, entspricht aber der Klugheit. In gleichem Sinne wird der Fall entschieden, dafs einer glaubt Messing zu verkaufen, während es Gold ist, oder Blei, während es Silber ist, und den der Käufer nicht verpflichtet sei, eines besseren zu belehren. Oder zwei Schiffbrüchige retten sich auf ein Brett, das nur einen tragen kann. Der Weise wird, aller Gerechtigkeit zum Trotz, den anderen hinunterstofsen, zumal er es mitten auf dem Meere ohne Zeugen tun kann. Ebenso gebietet die Klugheit, auf der Flucht nach verlorener Schlacht den zu Pferde fliehenden Verwundeten des Pferdes zu berauben, um sich selbst zu retten (c. 19 f.).

Dafs Karneades in dieser zweiten Rede nicht seine eigentliche Überzeugung darlegte, bedarf wohl keiner Erinnerung. Er wollte eben in Rede und Gegenrede zunächst nur seine glänzende dialektische Fähigkeit zeigen. Seine eigene Meinung konnte nur dahin gehen, von Fall zu Fall die den wahrscheinlichsten eigenen Vorteil ermittelnde Einsicht entscheiden zu lassen. So sagt er: Wenn ein persönlicher Feind von mir, dessen Tod mir Nutzen brächte, im Begriffe wäre, sich auf eine Schlange zu setzen, so wäre es

schlecht, ihn nicht zu warnen, auch wenn ich dies ungestraft unterlassen könnte (Cic. Fin. II. 50). Das Beispiel ist allerdings unvollständig, da wir nicht erfahren, ob nach Karneades die Klugheit oder Einsicht gebietet, diese Schlechtigkeit auf sich zu nehmen. Bezeugt wird allerdings, dafs er persönlich ein durchaus rechtschaffener Mann gewesen (Quinctil. XII. 1). Nur erfahren wir nicht, wie und inwieweit er diese Rechtschaffenheit von seinem Klugheitsprinzip aus ableitete.

Diese Züge werden genügen, um eine Vorstellung von der mächtigen Anregung zu geben, die des Karneades auch in der Form vollendeten Vorträge auf seine Zuhörer üben mufsten, und von der einschneidenden Wirkung, die von der Veröffentlichung derselben durch seine Schüler, namentlich durch Klitomachos, auch auf weitere Kreise ausgehen mufste. Es ist nun zunächst zu zeigen, inwieweit diese Anregungen in den uns erhaltenen Nachrichten über die ältere Mittelstoa und den Epikureismus (seit etwa 140) zu Tage treten.

2. Die ältere Mittelstoa (ca. 150—109).

Unter den Schülern des Diogenes von Seleucia treten zunächst zwei Männer hervor, Antipater und Archedemos, beide aus Tarsos. Schon mit Rücksicht auf den Apostel Paulus verdient es Erwähnung, dafs von dieser Zeit an auffallend viele Stoiker aus Tarsos hervorgingen, das ja auch schon die eigentliche Heimat des gefeierten Schulhauptes Chrysippos und seines Nachfolgers, des Zeno von Tarsos, gewesen war. So finden wir als Schüler des Antipater einen Heraklides von Tarsos (D. L. VII. 121); etwas später zwei Athenodoros und einen Nestor aus Tarsos (D. L. 34). Es mufs also dort, offenbar vermittelt durch das Ansehen der berühmten Landsleute in der ganzen Welt, ein dauerndes Interesse für die Stoa und ein Zug zu ihr vorhanden gewesen sei.

Von jenen beiden nun schlug Archedemos seinen Lehrsitz im fernen Babylon auf (Plut. de exil. 14). Auch sonst kommt er wenig in Betracht und kann daher hier

übergangen werden. Dagegen war gleichzeitig mit beiden auch Boëthos von Sidon Schüler des Diogenes. Endlich ist der bedeutendste dieser Gruppe der etwas jüngere Panätius.

Im allgemeinen kann es wohl als eine Wirkung der Kritik des Karneades angesehen werden, dafs die „jüngeren Stoiker“ (S. Emp. Dogm. I. 253) bei dem „den Gegenstand ergreifenden Sinneseindruck“ als Kriterium den einschränkenden Zusatz machten: „wenn kein Bedenken im Wege steht“. Diese Einschränkung bezog sich wohl auf die viel erörterten Fälle des Wahnsinnigen u. dergl., wo ein wirklicher Gegenstand gar nicht vorhanden ist oder doch dieser falsch wahrgenommen wird und trotzdem die Vorstellung in der Seele den gleichen Stärkegrad zeigt wie beim normalen Wahrnehmen (ib. 249). Freilich wurde durch solche Einschränkung das stoische Erkenntnisprinzip bis zur Unbrauchbarkeit erschüttert.

Ein anderes Zugeständnis, das Karneades den Nachfolgern des Diogenes aufnötigte, die höhere Schätzung des guten Namens, ist schon bei Karneades erwähnt worden.

Antipater von Tarsos wurde um 150 der Nachfolger des Diogenes in der Leitung der Schule und starb ca. 129 in vorgerückten Jahren (Plut. rep. Sto. 2) nach echter Stoikerart durch Selbstmord, indem er Gift nahm (D. L. IV. 65; Stob. Flor. 119, 19). Wenn er, ebenso wie sein Landsmann Archedemos, als höchst dünkelhaft oder starrsinnig (opiniosissimi) bezeichnet wird (Ac. II. 143), so ist das wohl eine Hindeutung auf das Bemühen, dem überlegenen Gegner gegenüber den stoischen Standpunkt möglichst zu behaupten. Denn sein ganzes Wirken steht im Zeichen des Kampfes gegenüber Karneades (Ac. II. 17; Plut. rep. Sto. 47). Freilich war er aufser stande, der gewaltigen Beredsamkeit desselben in mündlicher Disputation entgegenzutreten, sondern legte seinen Widerspruch in einer grofsen Zahl von Schriften nieder, wodurch er sich den Beinamen des „Federschreiers“ erwarb (Plut. de garrul. 23; Euseb. pr. ev. 14, 8, 6). Von den Einzelheiten dieses Kampfes ist nur wenig bekannt. Vergeblich behauptete er

gegen Karneades, dafs auch wer nichts apodiktisch behaupte, doch wenigstens diese Unmöglichkeit eines apodiktischen Wissens apodiktisch behaupten müsse (Ac. II. 28, 119). In der Physik hielt er an der Einerleiheit des Weltgrundes mit dem Schicksal fest (D. 322) und erklärte die Gottheit für ein seliges, unvergängliches und gegen die Menschen wohltätiges Wesen (Plut. rep. Sto. 38). Seltsamerweise soll er sie aber nicht für feurig, sondern für luftartig erklärt haben (D. L. VII. 148). Mit der gröfsten Entschiedenheit verteidigte er, wie Diogenes, in einer besonderen Schrift die Argumente des Chrysippos für die Weissagung, insbesondere auch die Theorie von der wunderbaren Verwandlung der Eingeweide bei der Opferschau (Cic. Div. I. 6, 83; II. 35, 101). In der schwächlichen Fassung des höchsten Gutes blieb er der Lehre des Diogenes treu (Stob. Ecl. 137; Clem. Al. Strom. II. 497), vermochte aber den Einwurf des Karneades nicht zu entkräften, wenn das höchste Gut in der Auswahl des Naturgemäfsen bestehe, so liege in dieser blofsen Vernunfttätigkeit des Auswählens schon an und für sich und ohne Rücksicht auf die Glückseligkeitswirkung der ausgewählten Objekte des Strebens das Beglückende. Damit trat dann aber das Ungeschickte und Unstoische der ganzen Formulierung grell zu Tage (Plut. not. comm. 27). Dagegen stellte er sich in der Tugend- und Pflichtenlehre in allen den bei Diogenes angeführten Einzelfällen (Verschweigung nahender Getreidezufuhr, Verhehlung von Fehlern der Verkaufsobjekte, Wiederausgabe falschen Geldes) im Gegensatze gegen seinen Meister auf den Standpunkt der strengen Morallehre (Cic. Off. IV. 51 ff., 91) und rechtfertigte diese Abweichung ausdrücklich vom Standpunkte des eigenen Nutzens aus, der immer mit dem Nutzen des Ganzen in eins zusammenfalle (ib. 52). Wenn er in drei besonderen Schriften nachzuweisen versuchte, dafs auch Plato die Tugend für allein zur Glückseligkeit ausreichend erklärt habe (Clem. Al. Strom. V. 254), so geschah auch das wohl im Dienste des Kampfes gegen Karneades. Erhalten sind von ihm nur einige mehr ermahnende Abschnitte aus ethischen Schriften (Stob. Flor. 57, 25; 58, 13).

Diese dürftigen Nachrichten lassen nur erkennen, dafs hier stoische Zähigkeit sich einem gewaltigen Drucke mit aller Kraft entgegenstemmte. Wie sehr er auf dem stoischen Standpunkte verharrte, geht auch daraus hervor, dafs er den Lehrunterschieden zwischen Kleanthes und Chrysipp eine besondere Schrift gewidmet hatte (Plut. rep. Sto. 4). Ein weiter gehendes Nachgeben beginnt erst mit seinem Schüler Panätius.

Sehr viel abhängiger von den neuen Zeitströmungen ist sein Mitschüler Boëthos von Sidon. Über seine Lebensverhältnisse ist nichts bekannt. Er scheint sich in wesentlichen Punkten an den der Stoa angenäherten Aristotelismus des Kritolaos angeschlossen zu haben. So, wenn er als zweites Erkenntnisprinzip nicht den natürlichen Vernunftinstinkt (prólēpsis), sondern geradezu die Vernunft (nūs) und die Wissenschaft ansetzte (D. L. VII. 54). So besonders, wenn er die Gottheit nicht als Feuer, sondern als Äther fafste (D. 303). Eine Abweichung vom echt Stoischen ist es auch, wenn er die Seele für aus Luft und Feuer bestehend erklärte (Macrob. ad Somn. Sc. I. 14), und wenn ihm die Welt kein von der Gottheit durchdrungenes lebendes Wesen ist (D. L. VII. 143), sondern das Göttliche (eben als Äther!) seinen Sitz ausschliefslich in der Fixsternsphäre hat (ib. 148). Dadurch wird jedoch seine echt stoische Vorsehungslehre nicht beeinträchtigt. Gott verwaltet alles wie ein Vater, beaufsichtigt jedes einzelne, lenkt und steuert das All wie ein Wagenlenker oder Steuermann (Philo Jud. Incorr. 16). Mit diesem Vorsehungsglauben scheint er aber durchaus nicht die stoische Verteidigung der Vorzeichen und der Weissagung verbunden zu haben. Berichtet wird nur von seinen Untersuchungen über natürliche Vorzeichen der Witterung (Cic. Div. I. 13; II. 47). Dagegen steht er wieder in vollster Abhängigkeit von Kritolaos in der entschiedenen Verwerfung der periodischen Weltvernichtung. So entschieden folgte er darin dem Peripatetiker, dafs er die von diesem vorgebrachten Gegengründe noch durch vier weitere, ausdrücklich gegen die stoische Lehre gerichtete verstärkte (Philo 16 f.). Diese vier Gründe tragen durchaus den Charakter der

karneadeischen Kampfesart an sich, indem sie nicht der Begründung einer eigenen Überzeugung dienen, sondern die Weltverbrennung von den eigenen Voraussetzungen der Stoiker aus angreifen und als diesen widersprechend erweisen. Hier zeigt sich also anscheinend eine deutliche Beeinflussung durch Karneades. Ausdrücklich bekennt er sich, indem er den Fall der Zerstörbarkeit mit dem der Gewordenheit in eins zusammenfafst (ib.), zur Ewigkeit der Welt (c. 15). Ob er auch in der axiologischen Frage zu Kritolaos hinübertrat, ist nicht bekannt. Jedenfalls zeigt sich hier mehr eine Nachwirkung jener älteren Wechselwirkung zwischen Kritolaos und Diogenes als ein Einflufs des Karneades. Doch zeigt sich ja wenigstens in einem Punkte anscheinend ein direkter Einflufs dieses letzteren, und jedenfalls hat dessen Kritik der stoischen Lehre bei ihm bereits wesentliche Grundpfeiler des echt Stoischen ins Wanken gebracht.

Im weitgehendsten Mafse findet diese durch Karneades veranlafste zeitgemäfse Umgestaltung des Stoizismus durch Panätius von Rhodos statt, der nach Form und Inhalt der stoischen Lehre ein durchaus neues Ansehen gegeben hat.

Panätius stammte aus einem vornehmen und wohlhabenden Geschlecht der Stadt Rhodos (Strabo 14, 2, 13). Seine Lebenszeit fällt etwa in die Jahre 180—109. Er mufs schon vor 150 zu seiner Ausbildung nach Athen gekommen sein, da er noch Schüler des um diese Zeit gestorbenen Diogenes von Babylon gewesen zu sein scheint (Suid.). Eine besondere Verehrung hatte er für dessen Nachfolger Antipater, dessen Schüler er vornehmlich war (Cic. Div. I. 6). Dafs er daneben nicht auch den gerade damals in Athen mit höchster Auszeichnung lehrenden Karneades persönlich gehört, sondern dessen Lehre nur aus den Aufzeichnungen seiner Schüler kennen gelernt haben sollte, ist wenig wahrscheinlich, wenngleich ein positives Zeugnis darüber nicht vorliegt. Er kam darauf in enge freundschaftliche Verbindung mit dem hochgebildeten jüngeren Scipio Africanus, dem Zerstörer Karthagos (146), den er auf

einer 143 angetretenen amtlichen Reise in den Orient begleitete. Ob er schon vor dieser Reise nach Rom gegangen war, ist nicht bekannt. Jedenfalls hielt er sich nach derselben noch längere Zeit in Rom im Verkehr mit Scipio und anderen römischen Grofsen auf, bis er 129 als Nachfolger des Antipater nach Athen berufen wurde und bis zu seinem Tode die Schule leitete.

Von seinen Schriften ist direkt nichts erhalten und selbst dem Titel nach sind nur wenige bekannt. Seine um 139 (Cic. Off. III. 8) verfafste Schrift „Über das Geziemende" ist den Grundzügen nach in Ciceros Schrift „Von den Pflichten" (Bd. I u. II) erhalten; desgleichen wahrscheinlich seine Schrift „Über den Staat" in der gleichnamigen Schrift Ciceros (mit der auch das erste Buch der Schrift „Von den Gesetzen" übereinstimmt), von der freilich auch nur Trümmer erhalten sind. Zweifelhaft ist, ob auch seine Schrift „Über die Vorsehung" in Ciceros „Natur der Götter" dem Abschnitt II. 75—154 zu Grunde liegt. Aufser den Lehrschriften hatte er auch wahrscheinlich in der Schrift „Über die Philosophenschulen" (D. L. II. 87) geschichtliche Untersuchungen über Sokrates und die reinen Sokratiker, über die kleineren sokratischen Schulen, über Plato und die älteren Stoiker verfafst, aus denen namentlich einzelne kritische Urteile über die Echtheit der betreffenden Schriften erhalten sind (D. L. II. 64, 84, 87; III. 37; VII. 163; Plut. Aristid. c. 1 u. 27).

Unzweifelhaft stand Panätius in seiner Lehre unter dem Einflusse der karneadeischen Kritik. Diese drängte dahin, das Widerspruchsvolle und Abstruse in der stoischen Lehre zu beseitigen (Cic. Fin. IV. 78 f.). Daneben aber lag schon in seiner persönlichen Stellung ein Antrieb, den Stoizismus nach Inhalt und Form weltmännisch und elegant zu gestalten. Er streifte der stoischen Lehre inhaltlich die paradoxe Verschrobenheit der Lehrsätze und das Dornige der streng formal dialektischen Beweisart, in der Form das Düstere und Harte ab, strebte inhaltlich nach Milde, formell nach Deutlichkeit und führte in seinen Schriften fortwährend Plato, Aristoteles (mutmafslich vornehmlich die für uns

verlorenen, mehr populär gehaltenen Dialoge seiner jüngeren Jahre), Xenokrates, Theophrast und Dikaiarch (den geistvollen peripatetischen Vertreter der philolaischen Seelenlehre) im Munde (Cic. ib.). Plato insbesondere nannte er den Göttlichen, den Weisesten, den Ehrwürdigsten, den Homer unter den Philosophen (Tusc. I. 79). Schon dieses Verzeichnis seiner Vorbilder, von denen kein einziger ein Stoiker ist, weist nicht nur auf Unbefangenheit in den Fragen der Lehre, sondern auch auf ein starkes Interesse an der sprachlichen Form der Schriften hin. Auch dafs er in der Reihenfolge der Teile des Systems die Physik der Erkenntnislehre vorangehen lassen wollte (D. L. VII. 41), weist darauf hin, dafs er auf die formelle methodische Strenge der älteren Stoiker keinen Wert legte.

So ist denn auch, was seine Lehre betrifft, zunächst von besonderen erkenntnistheoretischen Untersuchungen solcher Art, wie wir sie namentlich bei Arkesilaos, Chrysipp und Karneades kennen gelernt haben, bei ihm nichts bekannt. Nach einigen Andeutungen bei Cicero (Leg. I. 30; Offic. I. 14, 18) hielt er die Sinneserkenntnis bei gehöriger Sorgfalt und Ausdauer für genügend glaubwürdig, um die Grundlage für die Vernunfttätigkeit zu bilden, und räumte auch dem natürlichen Menschenverstand, der instinktiven Vernunfterkenntnis, ihre Berechtigung ein. Ob er zur Begründung der Sinneserkenntnis auf die materialistische Seelenlehre zurückging, ob er ausdrücklich Kriterien annahm oder alle diese Fragen als reiner Popularphilosoph auf sich beruhen liefs, ist nicht bekannt. Dafs er in dieser Beziehung stark von der Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades beeinflufst war, scheint schon daraus hervorzugehen, dafs bei den verschiedenen stoischen Lehren, die er beseitigte, teilweise nur berichtet wird, er habe sie angezweifelt.

Über seine Stellung zu den Grundlagen der stoischen Naturphilosophie sind nur einzelne Punkte bekannt. Wie Boethos erklärte er die Seele für „feurigen Hauch", d. h. für aus Luft und Feuer zusammengesetzt (Cic. Tusc. I. 42). Doch ist ihm die Seele gottverwandt (Cic. Leg. I. 29 ff.). Dies mufs sich demnach wohl auf den in ihr vorhandenen

Bestandteil des Feuerelements beziehen. Zwar ist kein direktes Zeugnis vorhanden, dafs er die Gottheit für Feuer erklärte. Denn wenn er (Leg. I. c. 7) die Welt als einen gemeinsamen Staat der Götter und Menschen bezeichnet hat, so hat er sich dafür doch nicht auf die das All durchwaltende Feuerkraft, sondern darauf berufen, dafs die menschlichen Gesetze ein Teil und Abbild der Vernunftordnung seien, nach der die Welt regiert werde. Doch ist nicht zu zweifeln, dafs er am stoischen Hylopsychismus festgehalten hat. Wie sich Panätius zur stoischen Lehre vom unverbrüchlichen Geschick und zu den Einwürfen des Karneades dagegen gestellt hat, ist nicht bekannt.

Dagegen würden wir über seine Fassung der Vorsehungslehre das Wesentlichste erfahren, wenn in der Tat der genannte Abschnitt in Ciceros „Natur der Götter" aus ihm entlehnt wäre. Dieser Abschnitt ist flüchtig und oberflächlich gearbeitet und gewifs nur ein dürftiger Abklatsch des Originals. Dennoch enthält er feine und zur Denkart des Panätius stimmende Züge. Die Vorsehung ist kein willkürliches, durch menschliche Einwirkungen bestimmbares Walten, sondern eine unverbrüchliche Vernunftordnung der Welt. Die Götter bilden gewissermafsen eine einhellige Regierungsbehörde der Welt, die von ihnen wie ein Staat durch eine Art von Aristokratie verwaltet wird (78). Unter den Göttern werden hier die seelischen und vernünftigen Eigenschaften und Kräfte der Himmelskörper, der himmlischen Feuersphäre, sowie die durch die gesamte Welt verbreiteten Kräfte gleicher Art verstanden (80). Für diese Welt wird eine entweder ewige oder doch fast unendlich lange Dauer behauptet (85). Wiederholt wird auf Aristoteles hingewiesen und insbesondere eine längere Stelle aus ihm angeführt, die den Fall schildert, dafs Menschen, die bis dahin unter der Erde gelebt hätten, plötzlich zum Anblick der Welt emportauchten (125, 95). Auch finden sich glänzende, eines Panätius würdige Gedanken, z. B. die Stelle, in der man mit Recht eine merkwürdige Vorahnung der Buchdruckerkunst gefunden hat (93). Es ist da die Rede von einer grofsen Zahl metallener Formen des Alphabets,

die, regellos hingeworfen, wohl niemals auch nur einen einzigen Vers, geschweige denn ein ganzes langes Epos ergeben würden. So sei es aber auch mit dem regellosen Fall der Atome, aus dem die kunstvoll geordneten Dinge der Welt nicht erklärt werden könnten.

Es ist nämlich diese ganze Argumentation gegen die Atomenlehre Epikurs gerichtet. Gegen sie werden der kunstvolle Bau der Welt, die zweckmäfsige Einrichtung der Organismen, die Instinkte der Tiere und die Vernunftbegabung des Menschen geltend gemacht. Dafs Panätius in dieser Schrift auch die schweren Anklagen des Karneades gegen den stoischen Optimismus und die unzulängliche Erklärung des Übels in der Welt bekämpft haben wird, ist im höchsten Grade wahrscheinlich; nur ist uns über diese Partien derselben nichts erhalten.

Dagegen nimmt er eine wesentlich andere Stellung als das orthodoxe System der Stoa ein in Bezug auf den Weltuntergang, auf die Fortdauer der Seele nach dem Tode und auf das Verhältnis zum Volksglauben und zur Mantik. Hier zeigen sich offenbar die Nachwirkungen des karneadeischen Ansturms. Die Ewigkeit der Welt im Gegensatz gegen die periodischen Weltuntergänge hat er nach mehreren Berichten (D. L. VII. 142; Philo Incorr. m. 15) positiv behauptet, nach anderen Angaben (Stob. Ecl. I. 171; Euseb. pr. ev. XV. 18; Cic. N. D. II. 118; D. 469) nur für wahrscheinlich erklärt. Ist der vorstehend besprochene Abschnitt aus Panätius entlehnt, so hätten wir da die genaue Bezeichnung seiner Stellungnahme zu der Frage: die Welt entweder ewig oder doch von unendlich langer Dauer; vom Rückgang ins Feuer keine Rede.

Mit voller Entschiedenheit hat Panätius ferner die Lehre von der individuellen Fortdauer der Seele nach dem Tode verworfen. Diese Lehre spielte ja bei den Stoikern keine grofse Rolle. Wir haben keine sichere Nachricht, ob Zeno und Kleanthes über den Zustand der Seele bis zum Weltuntergange irgend genauere Ansichten geäufsert haben. Bei Chrysipp dauern nur die Seelen der Weisen fort, die es ja nicht einmal gibt. Bei Panätius aber gewann die Frage

durch seine fast entschiedene Annahme der Ewigkeit der Welt eine erhöhte Bedeutung. In einer ewigen Welt mufste eine unsterbliche Seele vor dem Eintritt in den Körper und nach demselben irgendwo und irgendwie existieren. Es mufste notwendig zur Seelenwanderung und zu den platonischen Mythen Stellung genommen werden.

So erklärt es sich, dafs er seine Verneinung durch Gründe unterstützte. Er bringt zwei Gründe vor: 1. Die Seele (streng materiell gedacht) geht bei der Zeugung durch den Samen von den Eltern auf die Kinder über. Sie entsteht im elterlichen Organismus. Was aber entsteht, mufs auch vergehen. In diesem Argumente liegt ein vollständiger Bruch mit der herkömmlichen stoischen Lehre von der Vernunftseele, dem Hegemonikon, als einem direkten Ausflufs des göttlichen Urfeuers. Nach ihm nimmt sie nur in der Weise, wie alles in der Welt, an den diese durchwaltenden göttlichen Vernunftkräften teil. 2. Die Seele leidet, erkrankt, mufs also auch sterben (Cic. Tusc. I. 79 f.).

Eine weitere Nötigung, eine Auflösung der Seele nach dem Tode anzunehmen, ergab sich ihm aus der Vorstellung ihrer Zusammensetzung aus zwei Teilen, aus Luft und Feuer. Diese streben nach dem Tode der ihr eigentümlichen Weltregion zu (auch eine aristotelische Vorstellung!), das Feuer der oberen Feuersphäre, die Luft der reinen, ungemischten Luftsphäre, die sich unter jener ausbreitet. So mufs es also an der Grenze dieser beiden Sphären zu einer Sonderung der beiden Seelenbestandteile kommen: sie stiebt dort oben auseinander (Tusc. I. 42).

Nach einer auffälligen Nachricht aus späteren Jahrhunderten (Hirzel zu Cic. phil. Schriften I. 232 ff.) soll Panätius es unternommen haben, diese radikale Lehre sogar mit Plato in Einklang zu bringen, indem er den Phädon mit seinen Unsterblichkeitsbeweisen für unecht erklärt, die Stellen über Unsterblichkeit in den übrigen Dialogen aber durch eine andere Auslegung beseitigt habe. Diese Nachricht von der Unechterklärung des Phädon erhält eine gewisse Stütze dadurch, dafs auch sonst aus seiner Schrift „Über die Philosophenschulen", wie schon erwähnt, gerade kritische Urteile über die Echtheit von Schriften erhalten

sind. Anderenteils aber ist es doch auch wieder schwer zu glauben, dafs ein Kenner und schwärmerischer Verehrer Platos diesem lediglich in dogmatischer Tendenzkritik seine ergreifendste und am meisten charakteristische Schöpfung abgesprochen haben sollte, zumal der älteste Zeuge dafür dem fünften nachchristlichen Jahrhundert angehört. Ist die Angabe richtig, so steifte er sich vielleicht auf andere platonische Stellen, in denen der Philosoph sich noch nicht zur Unsterblichkeit bekennt. Doch liegt ihr möglicherweise ein Mifsverständnis zu Grunde, indem Panätius tatsächlich die Echtheit der Schriften des wirklichen Phädon angezweifelt hat (D. L. II. 64).

Im übrigen hat er die alte plumpe Lehre von den acht Seelenteilen durch eine an Aristoteles angelehnte Dreiteilung in eine pflanzlich-vegetative, tierisch-vernunftlose und in die spezifisch menschliche Vernunftseele ersetzt. Genauere Nachrichten sind über diesen Punkt nicht vorhanden (Schmekel, Mittelstoa, S. 198 ff.).

Eine besonders freie Stellung nimmt Panätius dem Volksglauben und der Weissagung gegenüber ein. Hier hat er sich, offenbar unter dem Einflufs der Kritik des Karneades, von den dem Aberglauben Vorschub leistenden Bestrebungen seiner Schule völlig frei gemacht. Er vertritt eine weitgehende Freigeisterei, die freilich nur für die bevorzugte Klasse der höher Gebildeten Geltung haben soll.

Das Verhältnis zum Volksglauben anlangend, so wird er schwerlich Anstofs daran genommen haben, den feurig-pneumatischen Weltgrund mit Zeus und die Gestirne als bewufste, individualisierte Teile des gleichen Stoffes mit den übrigen Göttern zu identifizieren, besonders wenn die angeführte Stelle von der weltregierenden Götteraristokratie auf ihn zurückgeht. Dagegen zeigen die erhaltenen Grundzüge der Stellung seines Schülers Scävola (Cic. de Orat. I. 75) zur Volksreligion (August. Civ. Dei IV. 27, 31; VI. 5 f.), die unzweifelhaft auf Panätius selbst beruhen, eine durchaus neue Haltung diesen Fragen gegenüber. Es gibt eine dreifache Götterlehre, die der Dichter, die der Philosophen (die physische) und die bürgerliche oder staatliche. Die erste derselben ist voll von Possen,

Absurditäten und sittlichen Anstöfsigkeiten und ohne jeden Wert. Darin liegt eine völlige Absage gegen die von den älteren Stoikern geübte und von Karneades der Lächerlichkeit preisgegebene willkürlich allegorische Deutung der Mythen auf Naturvorgänge. Hiermit hängt auch zusammen, dafs er in der Erklärung der homerischen Gedichte sich entschieden von der allegorischen Deutungsweise der Stoiker, die durch seinen eigenen Jugendlehrer Krates von Mallos (Strabo 14. 5, 16) zur Vollendung gebracht worden war, zu der natürlichen sinngemäfsen Auffassung der Dichtungen durch Aristarch hinwandte. Er nannte diesen geradezu einen Seher, weil er mit Seherblick den wahren Sinn der Dichtungen erfasse (Athen. XIV p. 634 d). Eine höchst bezeichnende und folgenschwere Stellungnahme! Die zweite Art der Götterlehre, die philosophische oder physische, umfafst einesteils die Identifikationen des Göttlichen mit dem, was von den verschiedenen Philosophen, einschliefslich der Stoiker, für den letzten Grund des Seienden gehalten wurde, anderenteils die den Stoikern speziell eigene Theorie, dafs viele Götter oder öffentlich verehrte Heroen ursprünglich Menschen gewesen seien. Diese Lehren werden in den erhaltenen Äufserungen des Scävola nicht nach ihrer Richtigkeit und Haltbarkeit an sich, sondern nur nach ihrer Ersprieſslichkeit für den Volksglauben beurteilt und unter diesem Gesichtspunkt teils als überflüssig, teils als direkt schädlich bezeichnet. Die philosophischen Theorien sollen eine Geheimlehre bleiben; dem Volke soll die Religion erhalten werden. „Es ist nützlich, dafs das Volk in der Religion im Irrtum erhalten wird.“ Dies führt dann hinüber auf die dritte Art des Götterglaubens, die statutarische, den staatlich eingeführten gottesdienstlichen Gebräuchen zu Grunde liegende Staatsreligion. Diese mufs äufserlich, auch bei abweichender eigener Überzeugung, streng aufrechterhalten werden.

Dies ist denn auch das Rezept, nach dem Scävola selbst verfuhr. In seiner Familie waren die Priesterämter gewissermafsen erblich. Er selbst bekleidete das Amt eines Deuters des Vogelflugs, wovon er den Beinamen Augur

erhielt, und Cicero läfst ihn (de Orat. I. 39) sich selbst das Zeugnis geben, dafs er dies Amt „zur grofsen Wohlfahrt des Staates“ versehen habe.

Offenbar hat Panätius mit dieser Stellungnahme dem Unwesen der allegorischen Mythendeutung die Absage erteilt und damit wenigstens für einen Teil der Schule die Haltung in Bezug auf diesen Punkt dauernd bestimmt. Ebenso ablehnend aber verhielt er sich auch zu den Theorien betreffend die Mantik. In ausdrücklicher Anlehnung an Karneades spottet er, ob wohl Zeus der Krähe von der linken und dem Raben von der rechten Seite zu krächzen den Befehl erteilt habe (Cic. Div. I. 12). Er wendet sich nicht nur gegen die Astrologie in ihrem ganzen Umfange (Div. II. 88, 97), sondern gegen alle Arten der Mantik überhaupt (D. L. 149; D. 593), und wenn er nach einigen Stellen dies nur zweifelnd getan haben soll (Div. I. 6; Ac. II. 107), so gilt in dieser Beziehung das vorstehend in Bezug auf seine Beeinflussung durch Karneades Bemerkte. Dafs er vielleicht auch die Grundlage der ganzen Theorie, die Lehre von der Sympathie der Teile der Welt als eines einheitlichen Lebewesens, in Abrede gestellt hat, ergibt sich aus der wahrscheinlich auf ihn zurückgehenden Bemerkung (Div. II. 91), dafs bei der unendlichen Entfernung der Himmelskörper von der Erde ein solcher Einflufs doch nicht denkbar sei.

In der Güterlehre schlug Panätius, auch hier offenbar durch Karneades bestimmt, einen von der bisherigen stoischen Lehre völlig verschiedenen Weg ein. Die Stoa war hier in eine Sackgasse geraten. Chrysippos hatte das höchste Gut, die Tugend, in das Leben nach der erfahrungsmäfsigen Erkenntnis des von Natur Geschehenden, also nach den Gesetzen der Allnatur und der Menschennatur, gesetzt. Hierin lag noch die Hingabe an das Vernunftprinzip der Welt ausgesprochen. Diogenes von Babylon hatte dann die ganze Vernunfttätigkeit auf die Auswahl des Naturgemäfsen, also des Nützlichen, eingeschränkt, welche Formel dann auch bei Cicero mehrfach als die bei den Stoikern übliche bezeugt wird (Fin. II. 34; III. 31). Dagegen

hatte dann aber Karneades geltend gemacht, dafs nach dieser Lehre der richtige Vernunftgebrauch nur noch in der Auswahl der für den richtigen Vernunftgebrauch wertvollen Dinge bestehe, also es an einem letzten Objekte des richtigen Vernunftgebrauchs selbst völlig fehle (Plut. Not. comm. c. 26 f.).

Panätius nun läfst, um den überwiegenden Wert der Tugend aufrechtzuerhalten, den unbrauchbar gewordenen Hilfsbegriff der inhaltlosen Vernünftigkeit völlig fallen und geht in der Ableitung des Wertes der Tugend auf die Weise der alten Akademie, am besten vertreten durch Polemon, zurück. Er konnte dabei die allgemeine Formel der Stoiker, dafs das höchste Gut in der Übereinstimmung mit der Natur bestehe, beibehalten (Stob. Ecl. II. 63; Clem. Al. Strom. II. 21). Aber er bezog den Begriff der Natur wesentlich nur auf die Menschennatur und gab dieser einen weiteren Umfang als die kahle Vernünftigkeit; er leitete die einzelnen Tugenden als Güter aus einer ganzen Mannigfaltigkeit von Anlagen und Trieben der spezifisch menschlichen oder Vernunftseele ab.

Er unterschied zunächst zwischen theoretischer und praktischer Tugend (D. L. VII. 92). Die Bedeutung dieser obersten Zweiteilung läfst sich trotz der verworrenen und abkürzenden Darstellung auch in Ciceros Schrift „Von den Pflichten“ noch einigermafsen erkennen. Die theoretische Tugend nämlich ist einesteils das reine Erkenntnisstreben im Sinne des Aristoteles, dessen Einflufs wir hier wahrnehmen. Sie beruht auf einem der menschlichen Natur eingepflanzten Drange zum Wissen an sich und führt zur wissenschaftlichen Forschung (Off. I. 13, 18 f.). Anderenteils aber ist sie die ebenfalls in der Menschennatur wurzelnde Einsicht und Weisheit, die das praktische Verhalten regelt (ib. 11). Sie zerfällt in dieser Beziehung wieder in die auf das eigentlich Sittliche gerichtete und in die auf den eigenen Nutzen gerichtete praktische Vernunfttätigkeit (ib. 9). Hier wird die aristotelische Phronesis durch die ausdrücklich beibehaltene stoische Unterscheidung des Sittlichen und des Nützlichen einer Zweiteilung unterworfen.

Beide Arten der praktischen Vernunfttätigkeit aber haben zu ihrem Material wieder eine Anzahl von Verhaltungsweisen, die auf Trieben der Natur beruhen.

Dies wird in Bezug auf die Arten des eigentlich Sittlichen, die speziellen Kardinaltugenden, ganz ähnlich wie bei der alten Akademie des näheren dargelegt. Die Gerechtigkeit entspringt aus dem Bedürfnis der Geselligkeit und gegenseitigen Hilfe (12), die Tapferkeit aus dem Ehrtrieb (13), die Mäfsigung oder Besonnenheit (die hier ganz als die Tugend der Form, des Schicklichen, Geordneten, als das Kleid der Tugend erscheint) aus dem natürlichen Sinn für Ordnung, Schönheit und Symmetrie (14, vergl. 17).

Diese Tugendgruppe nun bildet das eigentlich Wertvolle, und zwar deshalb, weil durch sie den wichtigsten Grundtrieben der Natur Genüge geleistet wird. Aber auch den niederen Naturbedürfnissen erkennt Panätius eine höhere Bedeutung zu, als in der alten Stoa üblich war. Er soll die alleinige Genugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit geleugnet und Gesundheit, Stärke und äufsere Hilfsmittel des Lebens für zur Glückseligkeit erforderlich erklärt haben (D. L. VII. 128). Damit wären denn diese körperlichen und äufseren Besitztümer, entgegen der stoischen Lehre, ausdrücklich für G ü t e r erklärt. Dem scheint freilich zu widersprechen, dafs er (Offic. III. 34) das Sittliche für völlig zusammenfallend mit dem Nützlichen, für das einzig wahrhaft Nützliche erklärt haben soll. Danach müfste er es erst recht für das einzige wirkliche G u t erklärt haben.

Es scheint jedoch, dafs Panätius diesen alten Unterschied von Gütern und bevorzugten Mitteldingen, Übeln und gemiedenen Mitteldingen nicht mehr so strenge aufrechterhielt, sondern unbefangen jedem Dinge einfach den ihm nach einer nicht geschraubten, sondern natürlichen Betrachtungsweise zukommenden Wert beimafs. Ein bezeichnendes Beispiel dieses Verfahrens bildet seine Erörterung über den Schmerz, die er in einer dem römischen Stoiker Q u i n t u s T u b e r o, dem Neffen seines Freundes Scipio, gewidmeten Abhandlung niedergelegt hatte. Er hatte hier die Frage, ob der Schmerz ein Übel oder nur ein zu meidendes

Adiaphoron sei, ganz beiseite gelassen und sich nur mit der Frage beschäftigt, was er sei, von welcher Bedeutung für unser Wohlsein, in welchem Maſse er ein der Natur Widerstrebendes sei, und welche Gründe es zu seiner standhaften Ertragung gebe (Fin. IV. 23). Er hatte also die Frage rein praktisch behandelt. Cicero fügt hinzu, wie es scheine, habe er damit zugleich sein Verwerfungsurteil über die von Zeno eingeführten barbarischen Ausdrücke (bevorzugte und gemiedene Mitteldinge) kundgegeben (doch ist hier die Lesart nicht ganz sicher).

Unter „Schmerz" hat Panätius wohl nicht bloſs den Körperschmerz, sondern den Schmerz nach allen seinen Arten einschlieſslich der seelischen verstanden. Und ebenso wird er, wenn er sein Urteil über den Wert der Lust abgab, wohl auch diese ihren sämtlichen Arten nach verstanden haben. Auch in diesem Urteil bemerken wir dieselbe Unbefangenheit und Freiheit von stoischen Zwangsvorstellungen wie beim Schmerz. Er unterschied zwischen verschiedenen Arten der Lust und fand, daſs einige derselben wider die Natur, andere aber der Natur gemäſs seien ((S. Emp. Dogm. V. 73), und stellt auf die eine Seite die aus dem echt menschlichen Erkenntnistrieb entspringende, auf die andere die dem Menschen mit dem Tiere gemeinsame Lust (Offic. I. 105; vergl. Leg. I. 31). Auch hier unterbleibt die Einspannung in die stoische Schablone; die Unterscheidung der Lustarten erinnert wieder an Aristoteles.

So läſst sich diese Güterlehre des Panätius nicht formell bei einer der vorhandenen Schulen unterbringen. Tatsächlich steht er der alten Akademie und Kritolaos am nächsten, nach der unter dem Naturgemäſsen die Tugend weit voransteht, aber auch die geringeren Güter eine gewisse Bedeutung in Anspruch nehmen können. Ob er so weit wie diese ging und diese Dinge Güter nannte und zur Glückseligkeit für erforderlich erklärte, läſst sich nur mit Wahrscheinlichkeit bejahen.

Dagegen hat er in der Tugend- und Pflichtenlehre, also in der Ethik im engeren Sinne, an der stoischen Zweiteilung festgehalten. Er unterscheidet die

vollkommenen Pflichten, die auf Befriedigung jener höheren Erfordernisse der Menschennatur gehen, von den niederen, die sich auf Aneignung des blofs Nützlichen beziehen (Offic. I. 8).

Es werden nun bei Cicero im ersten Buche die vier Haupttugenden, die Weisheit (diese jedoch fast nur als das rein theoretische Erkenntnisstreben), die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Mäfsigung, im einzelnen durchgegangen (c. 8—42). Zur Gerechtigkeit gehört aufser der Gerechtigkeit im engeren Sinne, der Pflicht, niemand zu schaden, auch die Güte und Wohltätigkeit. Die Tapferkeit besteht einesteils in der Geringschätzung alles Minderwertigen im Vergleich mit der Tugend und der Freiheit von den entsprechenden Affekten, anderenteils ist sie erforderlich zu heilsamen, aber schwierigen Taten. Dafs Panätius den Affekt nicht durchaus verwarf und „Apathie" forderte, wird auch sonst bezeugt (Gell. 12, 5, 10). Die Pflichten in Bezug auf die Form des Verhaltens beziehen sich teils auf die Seele, teils auf den Körper. Ferner aber beziehen sie sich teils auf das dem Menschen überhaupt Gemäfse, teils auf das der besonderen Eigenart der Einzelnen Entsprechende. Hier kommen denn auch die individuellen Besonderheiten in der Tugendübung zu ihrem Rechte. Eines schickt sich nicht für alle! Panätius fafst auch diese höheren Pflichten nicht nach dem starren, gleichsam unpersönlichen Ideale des stoischen Weisen als unterschiedslos für alle gleich. Er betonte nachdrücklich die individuellen Unterschiede, die durch besondere Veranlagung, Stand und Schicksalslage, Beruf und Lebensalter begründet werden (Offic. I. 107 ff.). Nur wer sich selbst treu bleibt, kann mit Geschick und Erfolg wirken (110). Am Schlusse des Buches werden dann noch kurz die möglichen Fälle des Widerstreites zwischen diesen vier Pflichtarten und der Vorrang der einen vor der anderen besprochen (c. 43—45).

Im zweiten Buche werden dann die Pflichten zweiten Ranges besprochen, die sich auf die niederen Bedürfnisse der Natur und die zu ihrer Befriedigung erforderlichen Hilfsmittel beziehen. Dieses Nützliche ist ein Vielfaches:

leblose Dinge, belebte Wesen, Vernunftwesen. Der letzteren gibt es zwei: die Gottheit und den Menschen. Nächst der Gottheit ist das dem Menschen nützlichste Wesen der Mensch (II. 11). So handelt fast das ganze Buch (21—85) von den Mitteln, sich Menschen gefügig und dienstbar zu machen. Panätius hatte das sonstige Nützliche nicht behandelt; einige flüchtige Bemerkungen über Gesundheit und Besitz fügt Cicero aus eigenen Mitteln hinzu (c. 24). Ebenso hatte Panätius die Wertvergleichung des verschiedenen Nützlichen untereinander, auf der das Dringlichkeitsverhältnis der betreffenden „Pflichten" beruht, übergangen. Auch darüber bringt Cicero nur einige flüchtige Bemerkungen (c. 25).

Einen dritten Hauptteil, die Konflikte zwischen den beiden Hauptarten der Pflichten und ihre Lösung behandelnd, hatte Panätius in Aussicht gestellt, aber, obgleich er nach der Veröffentlichung seiner Schrift noch 30 Jahre lebte (III. 8), niemals zur Ausführung gebracht (I. 9; III. 7 ff., 33 f.). Doch geht wenigstens aus einer Stelle (III. 34) hervor, wie er diese Konfliktsfälle gelöst haben würde. In allen diesen Konfliktsfällen mufs nach der Regel gehandelt werden, dafs das einzige wahrhaft Nützliche (dies Wort hier doch wohl im höheren Sinne mit Beziehung auf die tieferen Bedürfnisse der Menschennatur gebraucht) das Sittliche ist.

Panätius hatte auch eine Schrift „Über den Staat" verfafst. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs sich die beiden Schriften Ciceros „Vom Staat" und „Von den Gesetzen", die allerdings beide nur in trümmerhaftem Zustande erhalten sind, in den Grundgedanken an die Schrift des Panätius anlehnen. Ist dies aber der Fall, so zeigt sich hier wieder ein besonders deutliches Beispiel des Ausgehens von Karneades. Im dritten Buche der Schrift Ciceros „Vom Staate" wird, wie gezeigt, über die in Rom gehaltene Rede des Karneades wider die Gerechtigkeit berichtet. Es wird aber dann diesem Angriff auf die Gerechtigkeit als willkürlich und schädlich eine Auffassung derselben entgegengesetzt, nach der sie ein Ausflufs und Abbild der Weltvernunft ist. Die-

selben Gedanken über das vernünftige Weltregiment der Götter, die wir nach Panätius' Schrift „Über die Vorsehung" schon aus Ciceros „Über die Götter" kennen gelernt haben, kehren hier wieder (Rep. I. c. 36). So ist denn die Gerechtigkeit als Ausflufs dieser Weltvernunft die Grundlage des wahren Staates, in dem die Bürger glücklich leben (Rep. III. c. 22; de Leg. I. c. 7). Wie die Götteraristokratie in der Welt, so sollen die Edelsten und Besten im Staat regieren (I. c. 34; III. c. 31—34). Die dürftigen Reste des vierten Buches zeigen, dafs darin von der staatlichen Erziehung in diesem Sinne gehandelt wurde. Ebenso im fünften von den wahren Eigenschaften des Staatsmannes. Das sechste Buch, das in einem Traumgesichte Scipios den jenseitigen Lohn des gerechten Strebens zeigt, hat mit Panätius nichts zu tun.

So erscheint denn Panätius als derjenige Stoiker, der unter dem Einflusse des Karneades die Ecken und Kanten des Systems abschleift und durch vielfaches Zurückgreifen auf Aristoteles, die alte Akademie, auch auf Plato den Stoizismus dem besseren Teile der römischen Grofsen schmackhaft und bei denselben gleichsam hoffähig macht. Ohne die metaphysischen Grundlagen des Systems aufzugeben, reinigte er doch dieselben von den überwuchernden Zutaten der Zugeständnisse an den Aberglauben und gab der Ethik eine völlig veränderte Gestalt, indem er sie in einleuchtender und verständlicher Weise aus den besten Anlagen der Menschennatur ableitete. Kurz, er gab der gesamten Lehre eine Gestalt, in der sie sich als Weltanschauung des aufgeklärten, aber ideal gerichteten Weltmannes der Zeit durchaus behaupten konnte und empfahl.

Über den Fortgang der Hauptschule in Athen nach seinem Tode ist wenig bekannt. Bedeutende Persönlichkeiten treten in ihr nicht mehr hervor. Was weiterhin noch über die Stoa zu berichten sein wird, knüpft sich nicht mehr an diese athenische Schule an, sondern verläuft unabhängig von ihr auf anderen Schauplätzen.

3. Der mittlere Epikureismus (ca. 140 bis 30 vor Chr.).

Die Stärke der von Karneades ausgegangenen Bewegung zeigt sich besonders darin, dafs sogar der in suffisanter Selbstzufriedenheit sich isolierende Epikureismus von ihr ergriffen wurde und eine starke Umbildung erfuhr. Zwar erstreckte sich diese Umbildung mehr auf das Äufserliche, auf die Form der Darstellung, als auf den Inhalt der Lehre selbst, aber es zeigt sich doch wenigstens bei einzelnen Lehrpunkten das Bestreben, auch inhaltlich zu bessern oder doch die Beweise zu verstärken. Jedenfalls entstand etwa um 140 vor Chr. innerhalb der Schule eine Spaltung; es entstand eine Gruppe, die von den „echten“ Epikureern mit dem gehässigen Namen der Sophisten bezeichnet wurde. Es werden sieben Zugehörige dieser Gruppe ausdrücklich namhaft gemacht (D. L. X. 25 f.) mit dem Bemerken, dafs ihrer noch mehr gewesen. Die späteren Vertreter dieser neuen Richtung sind hierbei noch nicht einbegriffen. Die Bezeichnung als Sophisten deutet vielleicht auf das Streben nach eleganteren und mehr der Zeitbildung entsprechenden Darstellungsformen hin, wie denn auch eine ganze Zahl dieser neuen Epikureer als Dichter aufgetreten sind. Aber eben die Berücksichtigung der Zeitbildung und der Literatur bedeutete schon eine Neuerung.

Der Führer der neuen Richtung scheint Apollodor gewesen zu sein, der fünfte Nachfolger Epikurs, der bis gegen 100 die Schule leitete. Sein Beiname „der Gartentyrann“, d. h. der mit einer gewissen Selbstherrlichkeit im „Garten“ Waltende (D. L. 25), scheint ein von der Gegenpartei aufgebrachter Spottname zu sein, bezeichnet aber doch auch seine geistige Bedeutung. Er hatte nicht weniger als 400 „Bücher“ verfafst. Bekannt ist nur ein Leben Epikurs, aus dem eine Notiz erhalten ist (D. L. X. 3), und eine „Zusammenstellung der Lehren der verschiedenen Schulen“, der die schon früher mitgeteilte spöttische Vergleichung der Schriftstellerei Chrysipps mit der Epikurs entstammte (D. L. VII. 181). Er kümmert sich also um

die Lehren der Gegner und zeigt geschichtlichen Sinn. Letzteres tritt auch darin zu Tage, dafs er im Gegensatz gegen den Meister die Existenz Leukipps einräumte (D. L. X. 13).

Sein Schüler und der gröfsten Wahrscheinlichkeit nach auch sein Nachfolger in der Leitung der Schule (bis etwa 75) war Zeno von Sidon, auch einer jener Sieben und ebenfalls ein fruchtbarer Schriftsteller (D. L. 25), der bedeutendste Vertreter des Systems in dieser Zeit (Cic. N. D. I. 59; Tusc. III. 38). Er hatte Karneades († 129) noch persönlich gehört und war ein Bewunderer desselben (Ac. I. 46). Er mufs also spätestens um 150 geboren sein. Cicero, der ihn im Winter 79/8 in Athen hörte, schildert ihn als einen lebhaften Greis, der mit lauter Stimme die Quintessenz der epikureischen Glückseligkeitslehre in folgenden Worten auszusprechen pflegte: „Glücklich ist, wer zur Zeit körperliche Lust empfindet, wer die zuversichtliche Hoffnung hat, dafs ihm auch zukünftig während des ganzen Lebens oder doch eines grofsen Teils desselben solche zu teil werden wird, wer zugleich hofft, dafs ihm körperliche Unlust fernbleiben oder diese doch, wenn heftig, von kurzer Dauer, wenn langdauernd, schwächer sein wird als die gleichzeitig vorhandene Lust, vornehmlich, wenn er sich auch des früher genossenen Guten dankbar erinnert und weder die Götter noch den Tod fürchtet.“ (Tusc. III. 38.)

Wenn wir in dieser Zusammenfassung den ersten Satz nicht nur auf positiven Genufs, sondern auch auf die gegenwärtige körperliche Unlustlosigkeit deuten, so finden sich hier die vier Lustarten zusammengefafst: 1. körperlich: positive Lust und Unlustlosigkeit; 2. seelisch: positive Lust in der Hoffnung und Erinnerung, Unlustlosigkeit in der Freiheit von Götter- und Todesfurcht. Es ist aber ferner im zweiten Teile auch das „Tetrapharmakon“ ausgedrückt in den auf die Götter und den Tod bezüglichen Worten, sowie in der Gewifsheit, stets einen Überschufs von Lust zu haben und stets einem in der einen oder anderen Weise erträglichen Übel gegenüberzustehen.

Wahrscheinlich beruhen auf Zeno auch verschiedene Darstellungen von Teilen des epikureischen Systems bei Cicero. Ist dies der Fall, so erkennen wir, dafs er inhaltlich durchaus auf dem Boden der epikureischen Lehre verharrte. So vertrat er offenbar (nach Fin. I. 28) in der Physik auch die absurden Lehren Epikurs von der Gröfse der Sonne und von der willkürlichen Abweichung der Atome von der Falllinie.

Im einzelnen wird nach ihm im ersten Buche „Von der Natur der Götter" die epikureische Götterlehre dargestellt (§§ 18 ff.). Hier findet sich zunächst ein scharfer Angriff gegen die Weltentstehungslehre Platos (im Timäus) und der Stoiker. Gegen Plato insbesondere wird mit Scharfsinn und Beredsamkeit geltend gemacht, dafs er die Welt zwar zeitlich entstanden, aber von ewiger Dauer sein läfst, sowie dafs der Weltbaumeister erst eine endlose Zeit in völliger Untätigkeit verharrt, dann aber ohne angebbaren Grund sich zum Weltbau aufrafft. Aber auch für den stoischen Gott gibt es keinen absehbaren Grund der Welthervorbringung, da nach stoischer Lehre die Menschen mit verschwindenden Ausnahmen ja doch nur Toren sind und als solche ein elendes Leben führen (23). Hier scheint der Epikureer direkt von Karneades gelernt zu haben, denn wir finden dasselbe Argument gegen die Stoa auch in dem von Klitomachos entlehnten Angriff des dritten Buches derselben Schrift Ciceros gegen die Stoiker (79). Die Vorstellung ferner vom unablässigen Umschwingen der „Götter" um die Weltachse in rapidem Wirbel widerstreite ebensosehr der Seligkeit der Gottheit, wie die Unwirtbarkeit des gröfsten Teils der Erde ihrer Vollkommenheit.

Ebenso wie in dieser Kritik der Lehre anderer zeigt sich hier auch in der positiven Begründung der epikureischen Lehre ein nachdrückliches Bemühen um Rechtfertigung, 'das auf die Angriffe des Karneades hinzudeuten scheint. Die einzig haltbare Lehre von den Göttern ist die Epikurs. Nach der Unfehlbarkeit des menschlichen Vernunftsinstinkts folgt das Dasein der Götter aus dem allgemeinen menschlichen Glauben. Nach derselben Voraussetzung aber mufs

den Göttern Seligkeit und Unsterblichkeit beigelegt werden. Ein seliges Wesen aber kann weder sich selbst noch anderen Belästigung bereiten; es mufs frei von Zuneigung und Abneigung sein. Damit kommt alle Götterfurcht in Wegfall. Dafs die Götter Menschengestalt haben, folgt als Erfahrungssatz aus den Göttererscheinungen; es folgt aber auch als Vernunftwahrheit aus der Erwägung, dafs die menschliche Gestalt als die schönste und vollkommenste allein des seligsten und vollkommensten Wesens würdig ist. Doch ist dies nur gleichsam eine Leiblichkeit. Die vollkommene Seligkeit der Götter besteht darin, dafs sie, von jeder Belästigung frei und im Besitze aller Güter, zugleich die volle Gewifsheit hat, dafs dies in Ewigkeit so dauern wird. Die Welten entstehen ohne ihr Zutun im unendlichen Raume. Keine Weltregierung, kein unverbrüchliches Schicksal. Mit dieser Götterlehre entfällt denn auch der ganze Wust von Aberglauben, der sich an den Wahrsagungs- und Vorzeichenglauben anschliefst.

Ebenso ist wahrscheinlich auch die klare und geschickte Darstellung der Güterlehre Epikurs, die Cicero im ersten Buche „Vom höchsten Gut und Übel" vortragen läfst (Fin. I. 28 ff.), einer Schrift Zenos entlehnt. Auch hier bemerken wir wenigstens an einzelnen Stellen kleine Veränderungen, die mutmafslich durch Einwände des Karneades veranlafst waren. So wird im Anschlufs an den Beweis für die Lust als letzten Lebenszweck aus dem allen fühlenden Wesen innewohnenden Lusttriebe bemerkt, dafs ein Teil der Epikureer eine schärfere Begründung dieses Satzes verlangen und deshalb sich für die Lust als letzten Wert auf das natürliche Denken, das instinktive Vernunfturteil berufen. Jedenfalls müsse diese Grundlage der Lehre, da sie von anderer Seite starke Angriffe erfahren habe, nicht als etwas so gut wie Selbstverständliches behandelt, sondern eingehend durch Beweisgründe gestützt werden. In diesem Sinne macht er darauf aufmerksam, dafs nach Epikurs Lehre zwar unter Umständen auch die Lust gemieden und der Schmerz erstrebt werde, dafs dies Verhalten dann aber nicht der Lust und dem Schmerz selbst und an sich, sondern

nur den schädlichen resp. heilsamen Folgen gelte. Das allgemeine Grundgesetz des Strebens werde dadurch nicht umgestofsen. Ebenso wird hier der Epikureismus gegen den Vorwurf verteidigt, dafs aus dem Lustprinzip nicht Taten des Heroismus und der strengen Gerechtigkeit abgeleitet werden könnten (30—36).

Die ganze Darstellung der Lustlehre hat hier den Charakter einer geschickten Verteidigung gegen offenbar vorangegangene Angriffe. So wird die negative Lust gerechtfertigt als eine Freude aus dem Bewufstsein der Erledigung von Beschwerden und Kümmernissen, aus dem überdies auch ein Gefühl von Sicherheit, Kraft und Elastizität der Seele entspringe (37—42). Ebenso geschickt wird der Satz verteidigt, dafs die Tugend nicht selbst Zweck, sondern Mittel zum Zweck sei. Ob es sich denn nicht mit der Kunst des Arztes und Steuermanns ebenso verhalte? Die Weisheit lehre die Nichtigkeit der das Leben verwirrenden Begierden erkennen, die Mäfsigkeit gebe dieser Erkenntnis Folge in der Lebensführung, die Tapferkeit erleichtere die Ertragung der unentrinnbaren Übel und verzichte gleichmütig auf das Leben, wenn es unerträglich werde, die Gerechtigkeit sichere das Leben, indem sie niemand aufbringe, alle gewinne und von geheimer Furcht der Entdeckung begangener Schandtaten, sowie von der Qual mafsloser Bestrebungen frei sei (42—54). Ebenso geschickt wird die Lehre verteidigt, dafs die seelische Lust, obwohl nur auf den Körper sich beziehend, dennoch wertvoller als die körperliche sei. Es sei dies der Fall wegen ihrer längeren Dauer, die sich in der Vorfreude und Erinnerung äufsere, während es in unserer Macht stehe, erlittene Übel in Vergessenheit zu begraben (55—57). Mit viel gröfserem Rechte als der Stoiker könne der Epikureer behaupten, dafs nur der Weise glücklich, der Tor, der sich selbst durch mafslose Bestrebungen und Affekte sein Leben verbittere, immer unglücklich sei. Auch nach Epikurs Lehre sei der Weise nur in geringem Mafse vom Schicksal abhängig, da er in allem Wesentlichen sein Leben nach eigener Einsicht gestalte (55—63).

Der nun folgende Abschnitt über den Wert der Naturwissenschaft für das System (63 f.) scheint von Cicero nur verkürzt und flüchtig wiedergegeben zu sein. Aber auch so noch zeigt er Spuren einer tiefdringenden Auffassung und eines selbständigen Gedankenganges. Die Naturwissenschaft befreit nicht nur von der abergläubischen Beunruhigung des Gemüts, aus ihr soll auch die Lehre von der Entbehrlichkeit des meisten, was begehrt wird, ja sogar die wahre Erkenntnislehre abgeleitet werden.

Einen besonderen Angriffspunkt gegen die Lustlehre hatte offenbar ihr Verhältnis zur Freundschaft gebildet. Diese, die doch selbstlose Hingabe erfordere, sei mit jener Lehre schlechterdings unvereinbar.

Diesem wird zunächst vorgehalten die Tatsache eines ganz besonders starken Vorkommens der Freundschaft bei den Epikureern. Das ganze Altertum habe kaum drei Beispiele aufopfernder Freundschaft, wie Theseus und Peirithous, Orestes und Pylades, aufzuweisen; in der Schule Epikurs seien sie scharenweise vertreten. Aber jener Einwurf hat offenbar das Nachdenken der Epikureer in Bewegung gesetzt, um ihn auch theoretisch abwehren zu können. Es werden drei von verschiedenen Gruppen der Epikureer in dieser Richtung unternommene Versuche vorgeführt. 1. Der Freund ist ebenso notwendig zum glücklichen Leben wie die Tugend. Freundschaft aber kann nur bestehen, wenn wir den Freund wie uns selbst lieben. Also mufs dies geschehen. 2. Die Freundschaft wird anfangs nur in der selbstischen Absicht der eigenen Lusterhöhung geschlossen. Durch die Gewöhnung aber entstehe eine das Gemüt beherrschende Anhänglichkeit, die auch ohne einen besonderen eigenen Gewinn zur Fortführung der Freundschaft nötige. Eine dritte Theorie leitete die uneigennützige Freundschaft aus einer Art von stillschweigendem Vertrag zwischen den Weisen ab. Diese Theorie ist bei Cicero nur flüchtig angedeutet (65—70). Schliefslich wird noch Epikur gegen den Vorwurf der Verachtung der schönen Literatur und der Wissenschaften verteidigt. Seine Wissenschaft sei eben die Wissenschaft des Lebens, eine mühevolle,

aber auch überaus fruchtbare Wissenschaft, deren Betrieb durch andere Bestrebungen notwendig Einbufse hätte erleiden müssen.

Wir erkennen schon aus diesen wenigen und mangelhaft überlieferten Proben eine durchaus veränderte Sachlage. Der Epikureismus will sich nicht in verknöchernder Isolierung absperren. Er will auf der Höhe der Zeitbildung stehen und auch inhaltlich die gegen ihn geübte Kritik nicht auf sich sitzen lassen. Wie ihm das freilich in Bezug auf die dunkelsten Punkte der Lehre, die schwachen Stellen der Lehre von der Sinneserkenntnis und die naturwissenschaftlichen Absurditäten seitens Zenos gelungen ist, davon ist keine Kunde erhalten. Bemerkenswert ist, dafs Zeno auch in der anmafsenden Schärfe des Urteils über andere Philosophen Epikur nicht nachstand. Nicht nur die zeitgenössischen Vertreter der anderen Schulen traktierte er mit Schmähworten; er pflegte Sokrates einen attischen Possenreifser und Chrysippos nie anders als Chrysippa (als Weib) zu nennen (N. D. I. 93).

Etwas jünger als Zeno ist der Epikureer Phädrus. Dieser lehrte um 90 vor Chr. in Rom, später, um 79, noch gleichzeitig mit Zeno, in Athen (N. D. I. 93; Fin. I. 16; V. 3; Leg. I. 53). Wahrscheinlich wurde er nach dem etwa um 75 erfolgten Tode Zenos dessen Nachfolger in der Leitung der Schule (Z. 374, 1). Cicero, der sowohl in Rom (um 90) als in Athen (Winter 79/8) sein Zuhörer war, nennt ihn einen berühmten Philosophen (Philipp. V. 13), rühmt seine Eleganz und Humanität, seinen Fleifs und Eifer und bezeugt, dafs sein Studiengenosse und Freund Atticus ihn bewunderte und liebte (N. D. I. 93 f.; Fin. I. 16). Eine Schrift von ihm, „Über die Götter“ (Cic. ad Att. 13, 39), ist vielleicht die gemeinsame Quelle der beifsenden kritischen Übersicht über die Götterlehre der verschiedenen Philosophen, die Cicero in die vorerwähnte Verteidigung der epikureischen durch Zeno eingeschoben hat (N. D. I. 25—41) und die in wesentlicher Übereinstimmung mit Cicero auch in die Schrift des Epikureers Philodem „Über Frömmigkeit“ (D. 531 ff.) übergegangen ist.

Dieser Philodem, etwas jünger als die beiden Vorigen, lebte längere Zeit in Rom und wird als achtungswert und gelehrt gerühmt (Fin. II. 119). Er war, ebenso wie schon vor ihm einer jener Sieben, Diogenes von Tarsus, sich als Tragödiendichter und Improvisator hervorgetan hatte (Strabo 14, 673), Dichter (Horaz Sat. I. 121), und einige seiner Epigramme haben sich erhalten (Z. 374, 2). Aufserdem aber hat er zahlreiche philosophische Schriften verfafst. In der in Herculaneum zu Tage gekommenen Bibliothek eines Epikureers sind 36 „Bücher" seiner Schriften gefunden worden, von denen bedeutende Bruchstücke entziffert und herausgegeben worden sind. So aus einer von ihm verfafsten Rhetorik (ed. Sudhaus 1896), so aus der bereits erwähnten Schrift „Über Frömmigkeit", so aus einer erkenntnistheoretischen Schrift „Über Zeichen und Schlüsse aus Zeichen" (Gomperz, Herculanensische Studien I. 1865).

Ein Epikureer, der eine Rhetorik schreibt, ist eine ganz neue Erscheinung. Und ebenso zeigt das vorgenannte Bruchstück, dafs auch auf dem Gebiet der Erkenntnislehre dieser sich verjüngende Epikureismus die Überlieferungen der Schule auf eine höhere Stufe zu bringen bemüht war. Epikur hatte zur Stütze seiner Lehren über die unwahrnehmbaren Prinzipien des Seienden den über die Sinneswahrnehmung hinausführenden Rückschlufs vom Wahrgenommenen als Zeichen auf das nicht mehr Wahrnehmbare (semeíosis) zu Hilfe genommen. Dieser Lehre eine genauere Ausbildung zu geben, dazu mufste natürlich die Kritik des Karneades einen starken Anstofs geben. Philodem selbst erscheint hier, wie in seiner sonstigen philosophischen Schriftstellerei, weniger als selbständiger Schöpfer wie als Sammler und Verarbeiter des von seinen Vorgängern Geleisteten. In dem erhaltenen Bruchstück dieser Schrift wird der Schlufs „aus dem Ähnlichen", d. h. aus zu Tage tretenden Zügen eines unbekannten Sachverhalts, die denen eines bekannten Sachverhalts ähnlich sind, auf jenen unbekannten Sachverhalt selbst (der Analogieschlufs) gegen Einwürfe der Stoiker verteidigt. Der Stoiker hatte z. B.

gefragt, ob man die Tatsache, dafs bei uns den Enthaupteten keine neuen Köpfe wachsen, auch auf die uns unbekannten Teile der Menschheit ausdehnen dürfe. Das zu Tage tretende Tatsächliche ist hier das Nichtwiederwachsen innerhalb unseres Erfahrungsgebiets; der Analogieschlufs bezieht sich auf das Nichtwiederwachsen auch bei unbekannten Menschengruppen. Der Epikureer begründet diesen Analogieschlufs durch den menschlichen Körperbau, der den Tod als Folge der Enthauptung notwendig mache, also das Wiederwachsen des Kopfes ausschliefse.

Dafs ferner z. B. die ganz einzigartige Beschaffenheit mancher Gegenstände (z. B. des Magnetsteins) den Analogieschlufs verbiete, wird dadurch widerlegt, dafs in solchen Sonderfällen sich auch andere diesen Gegenstand von anderen sondernde Merkmale zu zeigen pflegten. Ebenso wird die Frage eingehend erörtert, ob man berechtigt sei, aus der bei uns geltenden Tatsache, dafs alle Menschen sterben, den Satz abzuleiten: Alle Menschen sind sterblich. Es wird genau festgestellt, welches Mafs von Gleichartigkeit des nur teilweise Bekannten mit dem vollständig Bekannten zum Schlufs auf die Übereinstimmung auch in den nicht wahrnehmbaren Merkmalen berechtige. Im Zusammenhange dieses Streites wird Philodem auch genötigt, Epikurs Lehre von der Gröfse der Sonne zu verteidigen. Mit Recht macht der Gegner geltend, dafs damit gegen den Analogieschlufs verstofsen werde. Denn in der Entfernung erscheine alles verhältnismäfsig kleiner. Er weifs aber dagegen nichts anderes vorzubringen als den armseligen Grund Epikurs selbst im Briefe an Pythokles (D. L. X. 91), dafs ja auch die Farbe, die sonst bei der Entfernung schwinde, bei der Sonne erhalten sei: ein höchst charakteristisches Beispiel, wie tief diese Schule trotz allem doch in der Unwissenheit und hartnäckigen Autoritätssucht stecken blieb.

Wir ersehen aus diesem Bruchstück Philodems, dafs auch Zeno von Sidon sich bereits an dieser Kontroverse beteiligt hatte. Doch sind gerade die ihn betreffenden Partien so zerstört, dafs sich nur im allgemeinen erkennen läfst,

wie auch er schon eingehend bemüht war, den Analogieschlufs gegen mannigfache Einwände zu verteidigen.

Mit Erstaunen nehmen wir aus diesen Fragmenten wahr, mit welcher Vielseitigkeit und Gründlichkeit diese Untersuchungen getrieben wurden. Für die Möglichkeit eines Irrtums im Analogieschlufs (alle Menschen sind von weifser Hautfarbe) verweist Philodem auf die fortschreitende Erweiterung der Erfahrung (wir lernen auch schwarze Menschen kennen); nur der Gedanke des auf diesem Wege zu findenden Naturgesetzes steht ihm noch fern. Seine letzte Instanz ist das Undenkbare; er nimmt also seine Zuflucht zur zweiten Erkenntnisregel, dem gesunden Menschenverstand. Und so ist denn diese ganze Theorie nicht stark genug, solche Absurditäten wie die Gröfse und Farbe der Sonne als Ausnahmefall von aller sonstigen Erfahrung oder die ursachlose Abweichung der Atome zu Falle zu bringen. Dazu reichte ihr wissenschaftlicher Wahrheitssinn nicht aus. Ihre Naturforschung war tendenziös und hat keine Fortschritte der Erkenntnis, keine bleibenden Resultate gezeitigt (Bahnsch, Des Philodemus Schrift über Zeichen und Schlufs aus Zeichen, 1879).

In seiner Schrift „Über Frömmigkeit“ vertrat er die Behauptung, die Karneades nur als Folgerung aufgestellt hatte, um den Götterglauben ins Lächerliche zu ziehen: wenn es Götter gebe, müfsten sie auch sprechen, event. also griechisch sprechen (S. Emp. Dogm. III. 178 f.)., in vollem Ernste. Er behauptete, die Götter sprächen griechisch (Vol. Herc. VI. 13; XIV. 6, 10). Er hatte auch noch einige andere Schriften verfafst, von denen aber nur die Titel bekannt sind (Usener, Index; Z. 374, 2).

Schon die Lehrtätigkeit mehrerer dieser Männer in Rom weist darauf hin, dafs die epikureische Lehre ebenso, wie sich dies bereits von der stoischen gezeigt hat, um diese Zeit auch bei den Römern Eingang gefunden hatte. Auch sonst ist bekannt, dafs dies bereits verhältnismäfsig früh geschehen war. Schon vor der Philosophengesandtschaft des Jahres 156, bei der allerdings kein Epikureer

beteiligt war, finden sich Spuren der Vertretung dieser Lehre bei den Römern (Z. 535), und bald nach diesem Zeitpunkte wurde sie schon in lateinischer Sprache vorgetragen (Tusc. IV. 6). Von der Zeit der Anwesenheit des Panätius in Rom (ca. 140—129) an wetteifern die beiden Systeme, das stoische und das epikureische, um die Gunst des praktischen Römertums, dem es mehr noch als den Griechen dieser Zeit ganz überwiegend um eine Norm der Lebensführung zu tun war und bei dem in dieser Beziehung das Wort Fichtes zutrifft: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man sei.“ Doch gab es unter diesen römischen Epikureern Leute, die glaubten, nach Epikur sei die Tugend etwas an sich Wertvolles, was freilich mehr ihren guten Herzen als ihrer Kenntnis des Systems und ihrem Sinn für Folgerichtigkeit Ehre macht (Fin. I. 25).

Entsprechend dieser Einbürgerung des Epikureismus in Rom, entsprechend zugleich der eleganteren und der schönen Literatur nicht mehr ablehnend gegenüberstehenden Richtung des damaligen Epikureismus finden wir denn auch schon vor der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts in der Person des Lukrez einen ausgezeichneten römischen Vertreter des Epikureismus, und zwar in der Form des Lehrgedichts.

Über das Leben des Titus Lucretius Carus ist nur bekannt, dafs er 55 oder 51 vor Chr. im 44. Lebensjahre gestorben ist. Sein glänzendes Lehrgedicht „Über die Natur“ ist die bedeutendste erhaltene Darstellung der Naturlehre des Epikureismus. Über die Abfassungszeit dieses Gedichtes läfst sich nur vermuten, dafs er es nicht mehr selbst veröffentlicht hat, da ihm anscheinend die letzte Feile fehlt. Bei der sehr ins einzelne gehenden, zahlreiche Beweise und Beispiele beibringenden Darstellung der Naturlehre mufs angenommen werden, dafs er nach einer griechischen Vorlage gearbeitet hat, die dem jüngeren Epikureismus angehörte; doch mag er auch die einschlagenden Schriften Epikurs selbst benutzt haben. Der poetische Aufputz durch dichterische Beiwörter, Eingänge, Episoden,

glänzende Schilderungen ist sein eigenstes Werk. Doch hatte er an Empedokles, den er (I. 714 ff.) mit höchster Verehrung als das gröfste Wunder des wunderreichen Siziliens preist, ein mafsgebendes Vorbild. Nur in beschränktem Mafse ist die Darstellung systematisch geordnet, doch beansprucht er keineswegs blofs einen populären Abrifs, sondern die Lehre einschliefslich ihrer wissenschaftlichen Begründung zu geben.

Im Eingang ruft er die Venus als die Schöpferin alles Lebens und die Stammmutter Roms an und widmet das Gedicht seinem Freunde Memmius, den er durch die Lehre der Wahrheit zum Glücke führen möchte. Das Gedicht wird handeln vom Urstoff, aus dem alles entstanden, vom seligen Frieden der Götter und von der durch Epikur gebrachten Erlösung von den Schrecken der Religion und des Todes. Das unheilvolle Wirken der Religion wird sofort durch die Opferung der Iphigenie veranschaulicht, woran sich der berühmte Vers schliefst: Solche Greuel hat der Götterglaube (religio) verschuldet! (I. 102.) Nur die Erkenntnis der wirklichen Natur kann solche Schrecknisse überwinden.

Nichts entsteht aus nichts, und nichts kann in nichts vergehen; es gibt nur Verbindung und Trennung der Urstoffe. Alles auf die Sinne Wirkende ist körperlich, auch wenn nicht sichtbar: Licht und Winde, Düfte, Hitze und Kälte. Dafs das Seiende aus kleinsten Teilchen besteht, lehren alltägliche Erfahrungen (z. B. der im Laufe der Jahre langsam sich abnutzende Ring). Es gibt ferner ein Leeres in den Dingen und um dieselben. Dies wirkt zwar nicht auf die Sinne, ist aber durch Verstandestätigkeit aus den sinnenfälligen Vorgängen zu erschliefsen. Ohne das Leere keine Bewegung; die lockere Beschaffenheit der zusammengesetzten Körper folgt aus zahlreichen Erfahrungen. Die Behauptung, dafs auch im Vollen durch universelle Verschiebung Bewegung möglich, ist haltlos (396 ff.). Wenn zwei einander berührende Flächen plötzlich getrennt werden, entsteht ein Leeres (383 ff.). Dies nur einige Proben aus der Überfülle der hier überall beigebrachten Beweise.

Aufser dem Körper und dem Leeren gibt es kein Drittes. Was in irgend einem auch noch so geringen Mafse Widerstand leistet oder Einwirkungen erfährt, ist Körper, was lediglich die Dinge in sich fafst, Raum. Was an und mit den Körpern geschieht, ist Vorgang oder Ereignis; Zeit ist weiter nichts als der Begriff, den wir uns vom Nacheinander dieses Geschehens bilden.

Die Urkörper sind absolut dicht; sie bilden den vollen Gegensatz gegen das Leere; sie sind ewig, unzerstörbar, nicht zu zerkleinern und schliefsen jedes Eindringen eines anderen in sie aus. Ohne diese Annahme käme man auf die Teilung des Stoffes ins unendliche. Gegen die Lehre Heraklits, dafs das Feuer der Urstoff sei, spricht unter anderem die Unmöglichkeit, aus ihm die Mannigfaltigkeit der Dinge abzuleiten und die Verschliefsung des einzigen möglichen Weges der Erkenntnis, der durch die Sinne, durch diese Lehre, da wir ja das Feuer in den Dingen nicht wahrnehmen. Auch die Annahmen der anderen Naturphilosophen hinsichtlich des Urstoffs sind verfehlt. Selbst der fast göttergleiche Empedokles kann durch die Mischung der blofsen Vierzahl der Elemente die Mannigfaltigkeit der Dinge so wenig erklären wie die anderen durch die Umwandlung eines Urstoffes in andere. Die gleichteiligen Stoffe des Anaxagoras widerstreiten den offenkundigsten Tatsachen der Erfahrung.

Bei der Atomtheorie erklären sich die Veränderungen der Dinge leicht durch Veränderung der Zusammensetzung oder durch Veränderung der Lage der Atome in der Mischung. Was jetzt Holz ist, wird durch Wechsel der Atome zu Feuer.

Durch mehrere Gründe wird dargetan, dafs das Leere nicht begrenzt gedacht werden kann. Aber auch der Stoff mufs wegen des fortwährenden Abströmens von den Dingen, für das es einen Ersatz geben mufs, unendlich sein. Eine Mitte des Raumes, zu der die Urstoffe einen Zug hätten, kann es der Unendlichkeit wegen nicht geben; noch weniger das Streben der verschiedenen Stoffe nach dem natürlichen Ort (nach Aristoteles).

Buch II. Eingangsbetrachtung: Die wahre Weisheit ist die Erkenntnis, daſs das Glück einzig und allein besteht in Freiheit des Körpers und der Seele von Schmerz und in einfacher Freude. — Unablässig verändert sich der Bestand der zusammengesetzten Dinge durch Ab- und Zufluſs der Urkörper. Während das meiste so in mannigfacher Weise verbunden ist, zeigen die Sonnenstäubchen, daſs doch auch noch unverbundener Stoff im Raume umherschwebt. Die ursprüngliche Bewegung der Urstoffe im Leeren ist ungehemmt und verläuft schneller als die des Lichtes. Alle Bewegung geht von Natur abwärts. Aufwärtsgehende Bewegung beruht auf besonderen Ursachen. Doch muſs bei der Abwärtsbewegung eine kleine seitliche Verschiebung angenommen werden, weil sonst kein Zusammentreffen möglich wäre. Verschiedene Geschwindigkeit des Falles infolge verschiedenen Gewichts (Dichtigkeit der Zusammensetzung) gibt es nur in Luft und Wasser; im Leeren bewegt sich alles gleich schnell. Doch muſs in den Urkörpern ein inneres Vermögen zur Abweichung vom starren Naturgesetz liegen, das zugleich den ersten Keim des freien Willens bei den lebenden Wesen bildet.

Keines der unendlich vielen Urelemente ist dem anderen an Gestalt und Gröſse völlig gleich, obschon die Unterschiede bei der Kleinheit dieser Körper nur ganz geringfügig sein können (333 ff., 478 ff.). Diese Verschiedenheit folgt aus der unendlichen Verschiedenheit, die sich bei den zusammengesetzten Dingen, insbesondere bei den organischen Wesen, in den mannigfaltigsten Beziehungen findet. Nichts Zusammengesetztes besteht nur aus Urstoffen von einerlei Gestalt und Gröſse, wenngleich die Mischung eine unendlich verschiedene ist. Darum können z. B. aus der Erde die mannigfachsten Gewächse hervorgehen. Ebenso sind in allem Brennbaren Samen des Feuers. Doch kann sich nur das Zusammenpassende verbinden (701 ff.). Die Urstoffe sind farblos und ermangeln auch der übrigen Sinnesqualitäten. Sie sind auch empfindungslos, ohne innere Zustände, wenngleich auch das Empfindende aus ihnen entsteht. Es können ja die Teile eines lebenden Wesens nicht selbst

wieder lebende Wesen sein. Als Beweis für die Entstehung des Empfindenden aus dem bloſsen Stoffe wird die Urzeugung des Gewürms in fauligen Substanzen angeführt.

Es wird dann die Lehre von den unendlich vielen Welten als Konsequenz aus den Grundvoraussetzungen, namentlich der Notwendigkeit des Zusammenpralls, entwickelt. Hierbei ergibt sich ein besonderes Argument gegen die Weltregierung der Götter, nämlich die unendliche Schwierigkeit, nicht für eine Welt, sondern für unendlich viele Welten als Vorsehung zu fungieren. Dabei erhält der Vorsehungsglaube noch einen Seitenhieb durch den Hinweis, daſs der Blitz die eigenen Tempel der Götter trifft oder in Wüsten niederschmettert oder Unschuldigen statt der Schuldigen den Tod bringt.

Wie die organischen Wesen hat auch jede Welt ihre Altersstufen; sie wächst, so lange sich noch, dem Abstrom überlegen, zu ihren verschiedenen Bestandteilen gleichartige Atome hinzufinden; dann Gleichgewicht und Stillstand; dann Altern durch Überwiegen des Abgangs, bis dann der morsch gewordene Weltbau durch die Stöſse der anprallenden Atome in Trümmer sinkt. Schon gegenwärtig ist in unserer Welt die jugendfrische, zeugungsfähige Kraft in Abnahme begriffen.

Buch III. Lob Epikurs, der den Schleier vom Walten der Natur fortgezogen und dadurch die abergläubische Angst verscheucht hat. Ergänzend muſs aber auch das Wesen der Seele dargelegt und so die Furcht vor den Dingen nach dem Tode vertrieben werden. Die Seele ist nicht bloſse Harmonie der Teile (Philolaos!), sie besteht aus besonderen Stoffen. Diese sind durch den ganzen Körper verbreitet, haben aber ihren leitenden Mittelpunkt in der Brust. Nur diese Annahme kann die mannigfachen Einwirkungen der Seele auf den Körper erklären. Insbesondere kann nur körperliche Berührung die körperlichen Veränderungen herbeiführen. Die schnellen Bewegungen der Seele beweisen, daſs die Seelenatome sehr klein, rund und glatt sind. Auch findet ja im Tode durch das Entweichen der Seele keine

bemerkbare Abnahme des Körpers an Gewicht und Umfang statt.

Näher gibt es vier Arten von Seelenatomen: solche des Warmen, des Hauchs, der Luft und einer vierten, namenlosen Atomgattung von der äufsersten Kleinheit, von der die Bewufstseinserscheinungen ausgehen. Von dieser Seele der Seele aus verbreitet sich auch die Bewegung stufenweise auf die minderfeinen Seelenatome, das Warme, den Hauch, die Luft und so endlich auf die Körperatome. Die Unterschiede des Feurigen, des (kalten) Hauches, der (unbewegten) Luft zeigen sich auch in den Verschiedenheiten der Affekte, die teils feuriger, teils kalter Natur sind (Zorn, Schreck), und der Temperamente auch bei den Tierarten (Löwe, Hirsch, Stier). Nur durch das Band der Seelenatome wird der organische Körper zusammengehalten, während z. B. dem Wasser die Wärme entzogen werden kann, ohne dafs sein Zusammenhalt aufhört. Im Tode vergeht die Seele als solche, indem die Verbindung ihrer Urstoffe aufhört. Sie wächst in derselben Weise wie der Körper durch Zuflufs gleichartiger Stoffe. Sie leidet auch mit dem Körper, z. B. in Krankheit oder Trunkenheit. Dafs im Tode einige Seelenatome im Körper zurückbleiben, beweist das Gewürm, das sich im Leichname erzeugt. Schon im elterlichen Samen sind mit den Körperatomen die Seelenatome verbunden.

Aus allem diesem folgt, dafs uns der Tod nicht angeht. Mögen die einzelnen Stoffe unserer Seele sich im ewigen Kreislauf des Werdens zu neuen Seelen verbinden: mit unserem Sein hat das nichts zu tun. Wer aber gar über das Schicksal seines Körpers nach dem Tode sich ängstigt oder über das Entbehren der freundlichen Gaben des Lebens klagt, setzt dabei durch eine Verwirrung des Vorstellens sich selbst als nach dem Tode noch vorhandenes, das Übel empfindendes Subjekt voraus. Berechtigte Trauer um einen wirklichen Verlust findet nur bei den Hinterbliebenen statt. Die Qualen und Schrecken der Unterwelt, das Los eines Tantalus, Tityus, Sisyphus, der Cerberus ferner und der

Tartarus sind nur Bilder der Geschicke, die den Toren schon in diesem Leben zu teil werden.

Buch IV. Er ist der erste, der diese beglückende Lehre in Versen vorträgt. Er geht zur Erklärung der Gesichtswahrnehmung über. Wie dünne Häutchen lösen sich fortwährend Atomkomplexe von der Oberfläche der Dinge los, die sich, die Gestalt der Dinge beibehaltend, mit unendlicher Schnelligkeit fortbewegen. Durch Zurückprallen derselben von der Fläche des Spiegels entstehen die Spiegelbilder. Aber auch selbständig entstehen solche Atomgebilde im Raume, ähnlich den wechselnden Wolkengestalten. Auch das Licht und die Wärme der Sonne sind weiter nichts als eine Fülle von ihr abströmender winziger Körperchen. Dafs wir den Abstand der Dinge vom Auge erkennen, beruht auf dem Luftdruck, den die auf das Auge zutreibenden Gebilde erzeugen.

Das Auge täuscht nie; es empfängt stets die Eindrücke, von denen es Kunde gibt. Das Richtige zu finden ist dabei Sache des Urteils. Man darf dessen Fehler nicht dem Auge andichten. Aus den vermeintlichen Sinnestäuschungen auf die Unmöglichkeit des Wissens zu schliefsen ist unberechtigt. Selbst der Skeptiker schreibt sich noch das Wissen zu, dafs er nichts wisse. Zwar kann die Vernunft die Sinnestäuschungen nicht immer erklären, aber doch bleiben die Sinne der Urquell auch der Vernunfterkenntnis. Auch kann kein Sinn den anderen widerlegen, weil jeder sein besonderes Wahrnehmungsgebiet hat (486 ff.). Wie das Gesicht werden auch die übrigen Sinne durch Stoffströmungen erregt. Das Sehen phantastischer Gestalten erklärt sich durch die Vereinigung verschiedener Bilder in der Luft, das von nicht mehr Vorhandenem, z. B. von Verstorbenen, durch das Verharren der Bilder in der Luft. Die Erregung des Auges aber pflanzt sich auf die Seele fort und kann dort auch im Schlafe noch wirksam werden. So entstehen die Traumbilder.

Die Organe sind nicht um des Gebrauchs willen gebildet, wie die Erzeugnisse menschlicher Kunstfertigkeit; sie werden gebraucht, nachdem sie sich gebildet haben. Hier werden auch

der Nahrungstrieb, der Willensimpuls, der Schlaf, die Entstehung des Samens erklärt (859 ff.). Episodische Warnung vor mafsloser Liebesleidenschaft (1048 ff.). Die Ähnlichkeit der Kinder mit einem Teile der Eltern oder mit beiden erklärt sich aus dem Überwiegen des männlichen oder weiblichen Samens oder der gleichmäfsigen Mischung beider. Erklärung der Unfruchtbarkeit (1229 ff.).

Buch V. Epikur hat gelehrt, dafs glücklich nur sein kann, wer reines Herzens ist. Eher als Ceres und Bacchus verdient er, zu den Unsterblichen erhoben zu werden.

Unsere Welt wird vergehen, wie sie entstanden ist. Sie ist nicht beseelt. Nicht die Götter haben sie hervorgebracht, etwa um der Menschen willen. Was hätte sie veranlassen können, in einem gegebenen Zeitpunkte aus ihrer Ruhe herauszutreten? Was könnte ihnen an unserem Danke liegen? Allmählich hat der seit unvordenklichen Zeiten zusammengeballte Stoff seine geordnete Gleichgewichtslage gefunden. Gegen eine göttliche Weltenbildung sprechen auch die Mängel der Welteinrichtung (195 ff.).

Dafs unsere Welt nicht ewig ist, beweist insbesondere auch die noch junge Kultur der Menschheit. Auch kann nur das absolut Dichte und Feste, die Urkörper, von ewigem Bestande sein. Sie ist entstanden aus den durcheinanderwogenden Atommassen, die sich zusammengeballt haben. Zur Erklärung der Bewegungen der Himmelskörper und zahlreicher anderer Weltvorgänge werden nach dem Vorbilde Epikurs verschiedene Möglichkeiten angenommen. Eine der möglichen Annahmen mufs ja wohl die richtige sein.

Dafs Sonne, Mond und Sterne nicht gröfser angenommen zu werden brauchen, als sie erscheinen, ergibt sich hinsichtlich der Sonne daraus, dafs das Feuer durch den Weg, den es zurücklegt, nichts von seiner Kraft verliert. Dafs von der kleinen Sonne solche ungeheure Licht- und Wärmewirkungen ausgehen können, erklärt sich entweder so, dafs aus ihr die betreffenden Atome mit grofser Gewalt, wie aus einer starken Quelle, ausströmen, oder so, dafs durch die von der Sonne ausströmenden Licht- und Feueratome die in der Luft vorhandenen in Wirksamkeit gesetzt werden,

wie ein einziger Funke ein grofses Feuer verursachen kann. Auch für die Sonnenwenden, die Mondphasen, den Wechsel von Tag und Nacht und die Finsternisse sind mehrere Erklärungen möglich. In diesem Zusammenhange wird auch wiederholt die Möglichkeit zugelassen, dafs der Mond selbstleuchtend ist (575, 714, 767).

Die noch jugendkräftige Erde erzeugte aus sich zuerst den Pflanzenwuchs, dann die Tiere. Bei den Vögeln entstanden zuerst Eier, bei den Vierfüfsern die Gebärmutter und milchgebende Brüste. Die jetzt noch stattfindende Urzeugung ist nur ein schwacher Nachhall dieser jugendlichen Zeugungskraft der Erde, die auch die phantastischen, aber nicht erhaltungsfähigen Wundergebilde des Empedokles hervorbrachte. Aber solche aus mehreren Körpern zusammengesetzte Wesen, wie die Centauren oder die Chimäre, hat es nie geben können.

Der Mensch war ursprünglich in einem rohen Urzustande. Nur allmählich entstand die Kultur, die Sprache, der Gebrauch des Feuers u. s. w. Die Religion ist entstanden aus jenen im Leeren sich erzeugenden Bildern, die im Wachen wie im Traume Vorstellungsbilder erzeugten, denen man dann Wesenheit unterlegte. Diesen vermeintlichen Wesen übertrug man dann die Leitung der Vorgänge in der Atmosphäre und in der Welt überhaupt. So hat das unselige Menschengeschlecht sich selbst eine furchtbare Geifsel geschaffen, indem es diese Wesen als zornig träumte (1193 ff.).

„Wie viel Seufzer erschuf es sich selbst, wie bracht' es so tiefe
Wunden auch uns und Ströme von Tränen noch unseren Enkeln!“

Der Mensch entdeckte die Metalle und erfand ihre Bearbeitung; er lernte die Tiere zähmen und gebrauchen. Kleidung, Ackerbau, Musik, Wissenschaft u. s. w.

Buch VI. Lob Epikurs als des wahren Vollenders der Kultur durch Befreiung von Furcht und Begierde und von allen Feinden des wahren Glückes. Alle die Erscheinungen, an denen die Götterfurcht sich nährt, Gewitter, Wasserhosen, Wolken, Regen, Regenbogen, Erdbeben, Vulkane, die Nil-

schwelle, Hervordringen betäubender Dämpfe aus der Erde, das zur Annahme von Eingängen in die Unterwelt Anlafs gab, Quellen mit wunderbaren Eigenschaften, der Magnet — alles das läfst sich natürlich erklären. Es werden auch hier wieder durchweg mehrere Erklärungen zur Auswahl geboten. Die natürliche Entstehung von Krankheiten und Seuchen. Grofse Schlufsepisode: Genaue Schilderung der Pest in Athen zur Zeit des peloponnesischen Krieges und des Verhaltens der Menschen dabei (1138—1285).

Schon diese flüchtige Übersicht kann zeigen, welch ein gewaltiger Stoff in diesem Lehrgedicht verarbeitet ist, und dafs wenigstens manche Teile der Naturlehre Epikurs in dieser neuen Phase des Epikureismus anscheinend eine genauere Ausbildung und Verfeinerung erhalten hatten, wenngleich man hartnäckig an den Grundzügen seiner Lehre festhielt.

Eine Anspielung auf das Gedicht des Lukrez ist mit grofser Wahrscheinlichkeit in folgenden Versen in Vergils Lehrgedicht vom Landbau (Georgica II. 490 ff.) zu erkennen:

„Glücklich, wer es vermocht, die Gründe des Seins zu erforschen,
Und der jegliche Furcht und das unerbittliche Schicksal
Unter die Füfse trat und des gierigen Acheron Brausen."

Aber auch noch einige Jahrzehnte nach der Abfassung des Lukrezischen Lehrgedichts bekannte sich der gröfste lyrische Dichter Roms, Horaz, zeitweilig rückhaltlos zum Epikureismus.

Horaz lebte von 65—8 vor Chr. Er ist nicht, wie Lukrez, lehrhafter Vertreter eines bestimmten philosophischen Systems, und es kann schon deshalb hier nicht die Aufgabe sein, die schwierige Frage nach seiner philosophischen Parteistellung erschöpfend zu behandeln. Fest steht zunächst, dafs er sich im Jahre 37 vor Chr. ausdrücklich und in beredten Worten zu einer Hauptlehre Epikurs bekennt. In der in diesem Jahre verfafsten „Reise nach Brundisium" (Sat. I. 5) kommt er nach der Stadt Gnatia oder Ignatia in Unteritalien am Adriatischen Meere. Dort tat man sich etwas zu gute auf ein Tempelwunder. Der Weihrauch sollte dort ohne Flamme verduften. Das Wunder erinnert einiger-

maſsen an das Blut des heiligen Januarius in Neapel. Horaz sagt: „Das glaube der Jude Apella! Ich nicht! Denn ich habe gelernt, daſs die Götter ein sorgenfreies Dasein führen und daſs, wenn die Natur etwas Wunderbares vollbringt, nicht die Götter dies sorgenbelastet vom hohen Himmelszelte herniedersenden.“

Ebenso unzweideutig erklärt er in einer seiner Oden (I. 34), daſs er bisher der epikureischen Lehre angehangen, jetzt aber durch ein auſserordentliches Ereignis zum Vorsehungsglauben zurückgebracht worden sei. Die Ode beginnt: „Ein karger und seltener Verehrer der Götter, so lange ich, wahnsinniger Weisheit beflissen, in der Irre ging, treibt es mich jetzt, zurückzusteuern und in die verlassenen Bahnen zurückzulenken.“ Die Ode wäre im höchsten Grade kindisch und läppisch, wenn das, was als Veranlassung dieser Bekehrung angefügt wird — ein Donnerschlag aus heiterem Himmel — buchstäblich verstanden werden müſste. Horaz hat aber genügende Hinweise auf das richtige Verständnis gegeben. Die weltregierende Macht offenbart sich darin, daſs sie das Hohe und Glänzende zu Boden wirft, das Niedere und Dunkle emporhebt, hier Kronen vom Haupte schmettert, dort sie verleiht. Es kann hiernach wohl kaum zweifelhaft sein, daſs unter dem Donnerschlag aus heiterem Himmel ein überraschendes, welterschütterndes Ereignis, und zwar ein solches, das einen jähen Wechsel in der Regierungsgewalt bewirkt, zu verstehen sei. Ein solches Ereignis war aber die Schlacht bei Actium, 31 vor Chr., durch die des Antonius (und der Cleopatra) glänzende Machtstellung mit einem Schlage vernichtet wurde und die höchste Gewalt an Oktavian überging. In der Tat bekennt sich von diesem Zeitpunkte an Horaz in zahlreichen Oden zu einer Art von stoischem Götterglauben, was freilich nicht ausschlieſst, daſs er im selben Atem mit heiligem Ernste gegen die maſslose Begehrlichkeit, Prunksucht und Üppigkeit der römischen Groſsen immer wieder das epikureische Evangelium der Einfachheit in den Bedürfnissen einschärft. So vornehmlich in der feierlichen Ode „Odi

profanum“ (III. 1), wo nicht das Bekenntnis zum weltregierenden Jupiter, der die Mächte der Auflehnung, die Giganten, überwunden hat, sondern die eindringliche Mahnung zum Seelenfrieden der Einfachheit den eigentlichen Inhalt seiner Botschaft an das heranwachsende Geschlecht bildet. Dagegen bringt er andere epikureische Gedanken jetzt nur noch in heiterem Scherze vor. So in dem arg mifsverstandenen Gedicht „Integer vitae“ (I. 22), das wir noch heute nach der bekannten, den Sinn verkehrenden und das Versmafs zerstörenden feierlichen Weise zu singen pflegen, in dem er aber tatsächlich den Wolf, der ihm im Sabinerwalde bei seinem Landgute in den Weg lief, zu einem alle Löwen an Schrecklichkeit überbietenden Ungetüm aufbläht, um so scherzend den epikureischen Gedanken, dafs der Gerechte nichts zu fürchten brauche, dahin zu übertreiben, dafs er, harmlos mit Versen auf eine liebenswürdige Hetäre beschäftigt, weder die wildesten Völkerschaften noch die unwirtbarsten Erdstriche fürchte. So in der später als die Entscheidung von Actium fallenden Epistel, wo er sich selbst, fett und wohlgenährt, wie er ist, als ein „Schwein von der Herde Epikurs“ tituliert (Serm. I. 4, 15).

Von diesem Zeitpunkte an verliert der Epikureismus alle Bedeutung für die Gesamtentwicklung der Philosophie. Wir erfahren auch für längere Zeit nichts über irgend nennenswerte Leistungen und können ihn daher bis auf weiteres völlig aus den Augen lassen.

V. Endresultate der durch Arkesilaos eingeleiteten Bewegung in der vierten und fünften Akademie und in der jüngeren Mittelstoa (ca. 110—50 vor Chr.).

Mit der Zeit schwächte sich die Wirkung der vornehmlich durch Karneades getragenen kritischen Bewegung wieder ab, und es erfolgte ein Rückgang in die durch jene skeptische Kritik erschütterten Stellungen. Natürlich war dies keine einfache Wiederaufnahme des Alten. Das Alte wurde vielfach verändert und den neuen Zeitverhältnissen an-

gepaſst. So entstehen neue Formen der alten Systeme mit verwischten Umrissen und teilweiser Tilgung der Grenzlinien gegen die anderen Systeme.

Bei dieser abschlieſsenden Bewegung nun kommt die peripatetische und epikureische Schule nicht in Betracht. Diese treten in diesem Zeitraum ganz in den Hintergrund. Die Bewegung vollzieht sich in der Akademie und in der Stoa in zwei durchaus voneinander verschiedenen Richtungen. In der Akademie erfolgt sie in zwei um 85 gleichzeitig sich entwickelnden Systemen, die aber doch ihrem Wesen nach sich als zwei aufeinanderfolgende Stufen, eine ältere Übergangsstufe und eine jüngere Endstufe, darstellen. Es ist die vierte und fünfte Akademie, erstere vertreten durch Philo von Larissa, letztere durch Antiochus von Askalon. In der Stoa findet sie statt in der jüngeren Mittelstoa, deren weitaus maſsgebendster Vertreter Posidonius ist.

1. Philo von Larissa (ca. 110 bis nach 80).

Philo von Larissa, geboren etwa um 145 vor Chr., war 14 Jahre lang Schüler des Klitomachos (Cic. Ac. II. 17; Philod. ind. ac. col. 33) und wurde um 110 dessen Nachfolger. Seine damalige Richtung stimmte ganz mit der des Klitomachos und Karneades überein (Num. b. Eus. pr. ev. 14, 9). Beim Ausbruche des mithridatischen Krieges (88) muſste er seiner römischen Gesinnung wegen nach Rom flüchten (Cic. Brut. 306), wo er mit Erfolg als Lehrer auftrat (Plut. Cic. 3) und groſses Ansehen genoſs (Ac. I. 13).

Während dieses römischen Aufenthalts nun fand in seinem erkenntnistheoretischen Standpunkte eine Rechtsschwenkung statt, die er um 85 in zwei Schriften kundgab und wegen deren er als Anhänger einer neuen Richtung in der Akademie angesetzt wurde (Ac. II. 11). Ob er später wieder nach Athen zurückgekehrt ist und wann er gestorben, ist nicht sicher bekannt.

Die beiden erwähnten Schriften waren Streitschriften gegen seinen Schüler Antiochus, der seit 88 eine noch viel entschiedenere Rechtsschwenkung vorgenommen hatte.

Wir können jedoch diesen Streit und das Persönliche einstweilen beiseite lassen. Es handelt sich zunächst allein darum, den veränderten erkenntnistheoretischen Standpunkt Philos selbst und sein System überhaupt kennen zu lernen.

Es ist sehr wahrscheinlich, dafs uns wenigstens ein Teil des Gedankenganges jener beiden Schriften in Ciceros „Academica" erhalten ist. Cicero hatte diese Schrift ursprünglich in zwei Büchern veröffentlicht. Er gab dann eine Neubearbeitung derselben in vier Büchern. Von jener ersten Bearbeitung ist das zweite Buch erhalten (Ac. II). Hier beruht die zweite gröfsere Hälfte (§§ 64—146) im wesentlichen auf Philos Gedankengang. Von der späteren Bearbeitung ist nur ein Teil des ersten Buches (Ac. I) erhalten. Und zwar bricht hier das Erhaltene gleich nach Beginn des auf Philo beruhenden Gedankenganges (§§ 44—46) ab. Wir haben uns also an die ältere Darstellung zu halten.

Offenbar suchte Philo durchaus den Schein zu erwecken, dafs er völlig auf dem Boden der skeptischen Akademie stehen geblieben sei. Wie schon Arkesilaos, der ja seine Skepsis an Sokrates und Plato anknüpfte, behauptete er, es gebe überhaupt nur eine Akademie (Ac. I. 13). So werden denn auch hier zunächst ganz in der Weise der Vorgänger die alten Philosophen, die gelegentlich skeptische Äufserungen getan hatten, als Gewährsmänner angeführt. Es folgt eine Berufung auf Sokrates, auf die Megariker mit ihren Trugschlüssen, auf die Kyrenaiker mit ihrem Rückgang auf die Innenwelt (Ac. II. 72—76). In demselben Sinne wird das Auftreten des Arkesilaos gegen den Dogmatismus Zenos von Kition und Epikurs, sowie der Kampf des Karneades gegen Chrysipp als berechtigt dargestellt und die Wahrscheinlichkeitstheorie des letzteren entwickelt (77—105).

Mit dieser Darlegung über Arkesilaos und Karneades stimmt ganz das kleinere Bruchstück überein, das von diesem Gedankengange in der zweiten Bearbeitung erhalten ist (Ac. I. 44—46).

In seinem eigenen Namen war dann Philo (nach Ciceros älterer Bearbeitung) zunächst drei Einwänden gegen die

Skepsis entgegengetreten, es sei unmöglich, stets die Urteilsenthaltung durchzuführen; es sei unmöglich, ohne feste Überzeugung (die stoische „Zustimmung“) zum Handeln zu kommen; auch der Skeptiker müsse wenigstens den Satz, es gebe keine apodiktische Gewifsheit, apodiktisch behaupten (109—111), und war dann dazu übergegangen, eine grofse Zahl widersprechender Lehren der Philosophen auf den drei Gebieten der Naturlehre, der Ethik und der Erkenntnistheorie aufzuführen.

In der Naturlehre wird zunächst sogar gegenüber den Definitionen und Beweisen der Geometrie ein Zweifel geäufsert und sodann werden als Beispiel für die Widersprüche der Philosophen die Ansichten zahlreicher Denker über das Prinzip des Seienden von Thales bis auf die Stoiker angeführt. Es mag mit dem stoischen Hylopsychismus seine Richtigkeit haben, aber apodiktisch beweisen läfst er sich nicht. Gegen den Rückgang der Welt ins Feuer insbesondere wird Aristoteles ins Feld geführt, wie er mit dem „goldenen Strom seiner Beredsamkeit“ die Ewigkeit der Welt erweist (116—119). Gegenüber der Vernünftigkeit der Welt wird auf die zahlreichen Schädlichkeiten der Natur, gegenüber der göttlichen Weltregierung auf die Naturlehre des Peripatetikers Straton hingewiesen, der zur Erklärung der Weltentstehung keiner Gottheit bedurfte, sondern alles aus den natürlichen Kräften ableitete, womit jedoch keineswegs gesagt sein soll, dafs dieser eine überzeugende Erkenntnis zu Tage gefördert hätte (120 f.). Nicht einmal unseren eigenen Körper kennen wir, denn trotz stattgehabter Sektionen behaupten die Fachmänner, dafs möglicherweise beim Öffnen und Blofslegen die Teile eine Veränderung erleiden. Paradoxe Ansichten über verschiedene einzelne Punkte der Naturlehre (die Bewohntheit des Mondes, die Gegenfüfsler, die Achsendrehung der Erde, die Gröfse der Sonne) werden zum Beweise angeführt, wie unsicher auf diesem Gebiete alles ist (122 f.). Ebenso widersprechend sind die Ansichten über die Substanz der Seele (wobei die Unstofflichkeit nicht einmal mit aufgeführt wird), sowie ob sie einheitlich sei

oder aus mehreren Teilen bestehe, ob ewig oder vergänglich (124).

Dieser ganze Abschnitt ist mit skeptischen Bemerkungen in Bezug auf die Naturerkenntnis durchsetzt. Er erkennt eine Wahrheit an, aber eine apodiktische Erkenntnis derselben gibt es nicht (119). Alles das „liegt im Verborgenen und ist von tiefem Dunkel umflossen". Kein menschlicher Geist vermag den Himmel zu durchspähen und in die Erde einzudringen. Bei den die Seele betreffenden Fragen halten die Gründe für die einander entgegenstehenden Ansichten sich so sehr die Wage, dafs nicht einmal ausgemacht werden kann, welche die meiste Wahrscheinlichkeit hat (124). Er nimmt das Recht in Anspruch, nicht zu wissen, was er eben nicht weifs. Er will darum die Beschäftigung mit der Naturlehre keineswegs völlig verwerfen. Schon die Beschäftigung selbst mit so erhabenen Problemen erhebt über das kleinliche Treiben der Menschen, und die Forschung an sich hat ihren Reiz. Und kann vollends eine dieser Lehren für wahrscheinlich gehalten werden, so wird der Geist von beseligender Lust erfüllt. Der Weise im Sinne dieser Richtung wird sich bei allen diesen Fragen von unbesonnenem Wähnen freihalten und froh sein, wenn er etwas Wahrscheinliches findet (126—8).

In ebenso glänzender Weise wird dann, auf die Ethik übergehend, der Streit der Schulen über Güter und Übel, über das, was als das höchste Gut und das höchste Übel anzusehen sei, sowie über anschliefsende ethische Fragen vorgeführt (128 -141). Auch hier spricht sich die Skepsis mit dem gröfsten Nachdruck aus. „Was wissen wir denn in Bezug auf das Gute und das Übel mit Bestimmtheit?" (129.) „Wem soll ich mich anschliefsen?" (132.) „Welchen Rat gebt ihr mir?" (138.) Die verschiedenen Lehren machen wohl Eindruck auf ihn, aber sie fest und unumstöfslich anzunehmen vermag er nicht (141).

Schliefslich kommt er dann auch in diesem Zusammenhange auf die grofsen erkenntnistheoretischen Gegensätze, und auch hier ist das Resultat das gleiche: es

mufs bei der Wahrscheinlichkeit sein Bewenden haben (142—6).

Eine scharf markierte Formulierung des Standpunktes Philos, namentlich im Unterschiede von der Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades, kommt in diesen Ausführungen nicht vor. Er hatte, wie bemerkt, in diesen Schriften offenbar das Interesse, die Schwenkung, die er gemacht, nicht zu Tage treten zu lassen. So müssen wir uns denn in Bezug auf diesen Punkt an die Zeugnisse anderer halten. Und da bemerkt denn zunächst Cicero, Philo habe zwar an dem alten Satze der skeptischen Akademie festgehalten, dafs jeder wahren Sinnesvorstellung eine falsche ununterscheidbar ähnlich und daher von einer absoluten Untrüglichkeit derselben keine Rede sein könne; dennoch aber hätten die andauernden Angriffe gegen die Urteilsenthaltung seine Skepsis erschüttert (Ac. II. 18). Wir hören ferner, dafs die grofse Deutlichkeit und Bestimmtheit der Sinneseindrücke und die Übereinstimmung der verschiedenen Individuen in denselben ihn umgestimmt habe (Numen. b. Eus. pr. ev. 14, 9). Wir erhalten endlich eine genaue Formel bei Sextus Empiricus (Hyp. I. 235). Danach verwarf er zwar das Vorhandensein eines Kriteriums im Sinne der Stoiker, nach dem eine unbedingt gewisse untrügliche Erkenntnis erzielt werden könnte, erkannte aber an sich, nach Ablehnung dieser stoischen Verschärfung, die Möglichkeit einer Erkenntnis an. Auch diese Fassung ist unvollständig. Sie bedarf der Ergänzung durch die entschieden skeptische Haltung seiner Ausführungen bei Cicero. Danach mufs angenommen werden, dafs er in keinem Punkte einen höheren Gewifsheitsgrad als den der Wahrscheinlichkeit anerkannte. Er bleibt also hinsichtlich der Enthaltung von jedem unbedingt sicheren Urteil auf dem skeptischen Boden stehen, mufs jedoch schon nach dem Zeugnis Ciceros vom Standpunkte des Karneades aus einen Schritt in der Richtung auf den Dogmatismus gemacht haben. Die Wahrscheinlichkeitsprüfung des Karneades fand nur auf dem Gebiete des Handelns statt und erfolgte von Fall zu Fall. Ein allgemeines Prinzip des Handelns konnte er nicht auf-

stellen. Bei Philo erstreckt sich die Wahrscheinlichkeit auch auf theoretische Sätze, und im Praktischen war es ihm nicht verwehrt, sich für ein allgemeines Prinzip des Handelns zu entscheiden.

Wie sich nun Philo zu den Lehren vom Seienden, zu den Problemen der Natur gestellt hat, das erhellt zur Genüge aus dem angeführten Auszuge Ciceros. Er bedarf für sein System keiner bestimmten naturphilosophischen Grundlage. Die Beschäftigung mit diesen Fragen ist eine edlere Ergötzung, zugleich geeignet, den Geist vom Gemeinen abzuziehen. Ist einmal über einen Punkt Wahrscheinlichkeit zu erlangen, so gewährt das dem Erkennen eine besondere Befriedigung. Die Lebensführung aber ist von diesen Überzeugungen nicht abhängig.

Diese Unabhängigkeit seiner Ethik von theoretischen Annahmen tritt uns denn auch schon in der erhaltenen Einteilung derselben entgegen (Stob. Ecl. II. 45 ff.). Weder Ansichten über das Wesen der Welt und der Seele noch eine Bestimmung des höchsten Gutes bilden den Ausgangspunkt. Der ethische Lehrer tritt seinem Zöglinge gegenüber wie der Arzt seinem Patienten. Wie dort um die Krankheiten des Leibes handelt es sich hier um die der Seele. Auf dieser Parallele beruht die ganze Einteilung. Im Tun des Arztes sind drei Funktionen zu unterscheiden, deren jede wieder in zwei Unterfunktionen zerfällt. Zunächst mufs der Arzt den Kranken für ärztliche Behandlung überhaupt willig machen und ihm für die eigene im Gegensatze zu anderen ärztlichen Ratgebern Vertrauen einflöfsen. Diese beiden Funktionen hat auf seiten der Philosophie die Einleitung (der protreptikós). Zweitens folgt die eigentliche Kur, die in der Wegschaffung der Krankheitsstoffe und in der Einflöfsung des Gesundmachenden besteht. Diesem entspricht auf seiten des Philosophen die Beseitigung der falschen Werturteile, an denen das Urteilsvermögen der Seele krankt, und die Zuführung der die Gesundung herbeiführenden Überzeugungen. Beides geschieht durch die Lehre von den Gütern und Übeln. Die dritte

Funktion des Arztes besteht in der Erteilung diätetischer Anweisungen zur dauernden Erhaltung der Gesundheit. Diese ist einesteils eine allgemein menschliche, anderenteils eine den besonderen leiblichen Verhältnissen der einzelnen angepafste. Auf philosophischer Seite handelt es sich um den dauernden Besitz der Glückseligkeit. Der allgemeine Teil ist die Lehre von den Lebenszielen, der individuelle die von den Lebensführungen. Wenn nun alle Weise wären, bedürfte es nur dieser doppelten Anleitung zur Glückseligkeit. Da aber auch für Menschen von mittlerer Lage Fürsorge getroffen werden mufs, die aus Mangel an Mufse sich nicht mit der ausführlichen Lehre befassen können, mufs auch noch eine summarische Fassung der erforderlichen Ratschläge hinzugefügt werden.

Es ist nun unzweifelhaft, dafs wir in Ciceros „Tuskulanischen Unterredungen“ Auszüge aus der nach dieser Disposition gearbeiteten Schrift Philos, wenngleich mit einigen fremdartigen Zusätzen und in vielleicht willkürlich veränderter Anordnung besitzen. Es würde zu weit führen, den ganzen Gedankengang dieser Schrift darzulegen und die fremdartigen Stücke auszusondern. Nur einige charakteristische Züge, die zur Erläuterung und Ausfüllung des vorstehenden Schemas dienen, sollen hervorgehoben werden.

Da tritt denn zunächst häufig das Bekenntnis zur Wahrscheinlichkeitslehre nachdrücklich hervor (I. 17, 40, 99 u. ö.). Das Vorbild derselben ist Sokrates; von ihm aus hat sie sich in der Akademie erhalten (V. 11). Oder es wird die Wahl zwischen verschiedenen theoretischen Annahmen gelassen. So wird in Buch I der Beweis, dafs der Tod kein Übel sei, für die beiden möglichen Fälle der Sterblichkeit oder Unsterblichkeit geführt. So bleibt (II. 89) die Wahl zwischen den beiden Annahmen, dafs das Leid kein Übel oder dafs es ein geringes ist, sowie überhaupt, ob die Gegenstände der Affekte Güter und Übel von untergeordnetem Werte oder nach stoischer Lehre Mitteldinge sind (IV. 60). Überhaupt soll die altakademische Lehre von den drei Güterklassen nicht ausgeschlossen werden.

Die geringere Schätzung der beiden niederen Güterklassen tut dieselben Dienste wie die strenge Lehre der Stoa (V. 40 ff., 76). So wird die Lehre, dafs auch die schwächeren Grade der Affekte als Krankheitszustände der Seele zu verwerfen sind, nur als wahrscheinlich hingestellt (IV. 47 f.).

Ferner durchzieht die Vergleichung der Philosophie mit der ärztlichen Tätigkeit die ganze Schrift (z. B. III. 1 f., 6, 13, 23, 82; IV. 58 f.). Und zwar erhalten wir hier erst das volle Verständnis, worauf diese Parallele eigentlich beruht. Die Seele besteht aus einem vernünftigen und einem unvernünftigen Teile (II. 47). Die Herrschaft des vernünftigen Teils bewirkt Vollendung der Menschennatur, seelische Gesundheit, Glückseligkeit. Diese Herrschaft der Vernunft ist die Tugend (V. 39; IV. 37). Die Affekte sind die schrankenlosen Äufserungen des unvernünftigen Teils, die Krankheitsformen der Seele (IV. 27 f.). In diesem Sinne wird die ganze stoische Affektenlehre mit ihrer Vierteilung (Lust und Unlust, beides in Bezug auf Gegenwärtiges und Zukünftiges) und mit allen Unterarten übernommen (IV. 11—33).

Aber auch die einzelnen Teile der Parallele mit dem Arzte treten in unserer Schrift zu Tage. Zunächst die beiden Funktionen, die der Einleitung in die Philosophie zukommen. Zwar treten diese in der Anordnung bei Cicero nicht als gesonderte Teile auf, aber vielleicht hat Cicero die Anordnung geändert und im Streben nach Verkürzung ursprünglich selbständige Teile zu Einschiebseln gemacht. Hierher gehören die häufigen Anpreisungen der Philosophie als der Seelenarznei (II. 11; III. 6). Berühmt ist der feurige Hymnus auf die Philosophie als die Urheberin aller Gesittung und die Mutter des Lebens, nach deren Vorschriften einen Tag zu verleben einer Ewigkeit in Sünden vorzuziehen sei (V. 5 f.). Aber auch die Warnung vor Irrwegen und unzulänglichen Ratschlägen zur Seelenheilung fehlt nicht. So wird ernstlich vor den Peripatetikern gewarnt, die ein mafsvolles Waltenlassen der Affekte nicht nur als unschädlich, sondern sogar als für das Handeln nützlich und

unentbehrlich betrachten (IV. 38 ff.). So werden die einzelnen Schulen daraufhin geprüft, inwieweit ihre Lehre vom höchsten Gut geeignet ist, zur Unterdrückung der Affekte eine Handhabe zu bieten (V. 85 ff.). In dieser Beziehung stehen die Stoiker mit ihrer ausschliefslichen Schätzung der Tugend als Gut obenan, wenngleich diese Schätzung selbst nach anderen Stellen Bedenken unterliegt. Auch die Peripatetiker und alten Akademiker mit dem weiten Abstande, den sie zwischen der Tugend und den beiden anderen Güterklassen setzen, halten die Probe vollständig aus. Dasselbe gilt aus demselben Grunde von der Ansicht, die neben der Tugend als Bestandteil des höchsten Gutes die Lust fordert, dieser aber einen weit geringeren Wert als jener beimifst. Weniger schon entspricht die Lustlehre der Epikureer und die Lehre des Karneades vom höchsten Gute als dem möglichst vollständigen Besitze der seelischen, körperlichen und äufseren Güter ohne Betonung der Tugend der Anforderung. Doch ist auch da noch bei richtiger Wertabschätzung der einzelnen Güterklassen eine Heilung von den Affekten möglich. Insbesondere findet sich hier, ganz abweichend von dem Urteil der übrigen Schulen und dem Widerhall derselben bei Cicero, eine auffallend günstige Beurteilung des Epikureismus. Er befreit von Todesfurcht, von der Furcht vor körperlichem Schmerz, von mafslosen Begierden, von Ehr- und Ruhmsucht, vom Kummer über körperliche Gebrechen und weist auf den freiwilligen Tod als äufserstes Auskunftsmittel hin. Diese letzte Lösung, wenn die Schwierigkeiten des Lebens die Affekte übermäfsig stacheln, ist ja auch Philo selbst sympathisch (II. 67).

Dem eigentlichen Heilverfahren selbst ist fast der gesamte Inhalt der fünf Bücher gewidmet. Ein unvernünftiger, glückstörender Affekt ist die Furcht vor dem Tode. Es wird gezeigt, dafs der Tod kein Übel, ja vielleicht ein Gut ist (Buch I). Der körperliche Schmerz ferner wird als grofses Übel gefürchtet. Es wird gezeigt, dafs er nur ein geringes Übel ist, das schon durch Übung und Gewöhnung, mehr noch durch Vernunfttätigkeit überwunden werden kann. Für diese werden Regeln aufgestellt (Buch II).

Das Gleiche gilt aber auch von manchen anderen Arten der Beunruhigung, wie Zorn, Begierde u. dgl. (II. 58). Das Leid ferner als Ungunst des Schicksals mufs notwendig den Affekt der Bekümmernis erregen. Demgegenüber wird gezeigt, wie man der Bekümmernis durch beständiges Sichgegenwärtighalten der unsicheren menschlichen Schicksalslage, durch richtige Abschätzung der vermeintlichen Übel, in denen das Leid besteht, u. dgl. Herr werden kann (Buch III). Nicht nur auf die Bekümmernis überhaupt sind diese Heilmethoden anzuwenden, auch auf die einzelnen Arten des Leides, wie Armut, Schande, Verbannung, Untergang des Vaterlandes, Sklaverei, findet das Heilverfahren seine besondere Anwendung (81). Man behauptet, dafs es unmöglich sei, sich der Affekte überhaupt zu erwehren. Ja, die Peripatetiker priesen sogar ein mäfsiges Walten der Affekte als heilsam und notwendig für energisches Handeln. Demgegenüber wird auf Grund jener ausführlichen Darstellung der stoischen Affektenlehre die Verwerflichkeit der Affekte unter allen Umständen begründet und das Heilverfahren in Bezug auf die Affekte überhaupt und in Bezug auf ihre einzelnen Hauptarten, teilweise unter Verweisung auf den Inhalt der vorhergehenden Bücher, dargelegt (Buch IV).

Das fünfte Buch gehört vielleicht schon dem dritten Hauptteile, der Aufstellung einer Diätetik der Seele, an. Es ist dem Beweise gewidmet, dafs die Tugend als Herrschaft der Vernunft über die Affekte zur Glückseligkeit ausreichend sei. Diese Herrschaft gewährleistet also die dauernde Gesundheit der Seele.

Aber nicht nur in Bezug auf den Inhalt der Lehre Philos, sondern auch in Bezug auf die für ihn charakteristische Form der Darstellung ist diese Schrift Ciceros lehrreich. Zunächst bezeugt Cicero, dafs Philo die Weise des Arkesilaos und Karneades beibehielt, deren Lehrvortrag sich stets in der Form der Widerlegung aufgestellter Sätze bewegte (II. 8). Cicero selbst ahmt in dieser Schrift dies Verfahren nach und veranschaulicht es so. So wird im ersten Buche der Satz widerlegt: der Tod ist ein Übel, im

zweiten: der körperliche Schmerz ist das gröfste der Übel, im dritten: der Weise ist der Bekümmernis unterworfen, im vierten: der Weise kann sich nicht von Affekten frei halten, im fünften: die Tugend reicht nicht zum glückseligen Leben aus.

Eine andere Eigentümlichkeit der Darstellung Philos war, in besonders passender Weise geschmackvoll ausgewählte Dichterzitate zur Erläuterung einzuflechten (II. 26). Es beruhte das wohl mit auf dem ausgezeichneten Gedächtnis, das ihm auch anderwärts Cicero nachrühmt, vermöge dessen er z. B. im stande war, die kompromittierenden Aussprüche Epikurs und seines Schülers Metrodor in Bezug auf den grundlegenden Wert der körperlichen Lust stets wörtlich anzuführen (N. D. I. 113). Auch diese geschmackvolle Verwendung von Dichterstellen ist in die Schrift Ciceros übergegangen und wird in ihr trefflich veranschaulicht. —

Eine ausführlichere Darstellung könnte aus den „Tuskulanischen Unterredungen“ noch sehr viele Einzelzüge zur Charakterisierung der Lehrart Philos entnehmen. Das wenige Beigebrachte wird jedoch genügen, um den Eindruck hervorzurufen, dafs wir bei diesem Halbskeptiker einen ganz bestimmten, eigenartigen, scharf ausgeprägten Lösungsversuch der Glückseligkeitsfrage vor uns haben. Ausgegangen wird ausschliefslich von den unzweifelhaften, erfahrungsmäfsig vorliegenden Erscheinungen des Seelenlebens. Nicht nur die Unlustaffekte, auch die Lustaffekte, zu denen er nach dem Vorgange der Stoiker aufser der ausgelassenen Freude über gegenwärtiges Glück auch das hoffende Verlangen nach künftigem Glück rechnet, sind krankhafte Störungen des Gleichgewichts der Seele und daher auszutilgen und zu unterdrücken. Die Glückseligkeit besteht in dem Gleichmut der Vernunft, die das Geringe und Unwichtige auch als gering und unwichtig taxiert. Dieser Gleichmut der Vernunft ist die eigentliche Tugend. Die Einseitigkeit und Beschränktheit dieses Standpunktes zeigt sich schon darin, dafs von ihm aus nur in sehr beschränktem Mafse der Weg zu einer wirklich sittlichen Lebensführung gefunden werden kann. Die einzigen direkt

aus diesem Prinzip ableitbaren Spezialtugenden sind die Tapferkeit, die den Unlustaffekten, und die Mäfsigung oder Besonnenheit, die den Lustaffekten entgegentritt (V. 42). Nur indirekt kann aus dem Streben nach Affektfreiheit auch die Gerechtigkeit abgeleitet werden, die allerdings gelegentlich auch unter den Tugenden aufgezählt wird (z. B. V. 80). Jedenfalls ist das Verhältnis des „Weisen" Philos zum Wohle der anderen ein recht entferntes. Sein Ideal ist eine einsame Vollkommenheit. Schon die Forderung der Affektlosigkeit, die auch das Mitgefühl ausschliefst, steht einem positiven Verhältnis zu den Nebenmenschen hindernd im Wege. Das Prinzip der Willensgemeinschaft mit der Gottheit, das bei den Stoikern in dieser Richtung eintrat, fehlt, während die Unnatur der stoischen Affektlosigkeit vorhanden ist. Es ist ein Stoizismus ohne metaphysischen Hintergrund.

Diese Lehre Philos hat keine erhebliche Anhängerschaft gefunden. In der Akademie wurde sie durch die des Antiochus verdrängt. Ums Jahr 44 vor Chr. war sie, wie aus dem Zeugnis Ciceros (N. D. I. 11) hervorgeht, in Griechenland nicht mehr vertreten.

2. Antiochus von Askalon (ca. 85—67).

Die abschliefsende Entwicklung der Akademie durch Antiochus geht dahin, dafs in der Erkenntnislehre und Physik ein vollständiger Übergang zum Dogmatismus und Hylopsychismus der Stoiker, in der Güterlehre und Ethik unter dem Vorgeben eines Rückganges auf die alte Akademie eine Verschmelzung der altakademischen, der mittelperipatetischen (Kritolaos) und der stoischen Lehre stattfand.

Antiochus von Askalon war ganz aufsergewöhnlich lange Schüler Philos (Ac. II. 69), wahrscheinlich bis zu dessen Übersiedelung nach Rom (88), und war auch schriftstellerisch für den ursprünglichen karneadeischen Standpunkt seines Meisters aufgetreten (Ac. II. 69, 63). Bald darauf finden wir ihn in Alexandria, wo bildungsbedürftige Römer vielfach sich an ihn anschlossen (Ac. II. 10 f.). Wahrscheinlich

hatte er gleichzeitig mit Philo und aus demselben Grunde Athen verlassen.

Auch bei ihm nun fand bald nach dieser Übersiedelung eine Veränderung seines erkenntnistheoretischen Standpunktes und seiner Lehrart überhaupt statt. Um 85 entsteht auch die fünfte Akademie. Auch von ihm wird (Ac. II. 70) gesagt, er habe den vereinten Angriffen der Schulen nicht standhalten können, und insbesondere wird seine Sinnesänderung dem Einflusse des Stoikers Mnesarch, der als Nachfolger des Panätius seit ca. 110 die Schule in Athen leitete, zugeschrieben (Num. bei Eus. pr. ev. 14, 9; Ac. II. 69; Plut. Cic. 4). Demgemäſs ist seine Rechtsschwenkung eine viel radikalere und weitergehende als die Philos.

Diesen seinen neuen Standpunkt muſs er sodann, da Philo die erwähnten beiden Schriften dagegen richtete, sofort in einer Schrift kundgegeben haben. Vielleicht ist dies die bei Sextus Empiricus (Dogm. I. 201) angeführte Schrift „Kanonika“ (Untersuchungen über die Erkenntnisnorm), über die aber Näheres nicht bekannt ist.

Hierauf folgten nun die beiden Streitschriften Philos, über deren sachlichen Inhalt schon berichtet worden ist. Dieselben waren aber natürlich auch von persönlichen Angriffen gegen Antiochus durchsetzt. Es lassen sich nämlich die heftigen Worte, die Cicero hier gegen seinen sonst hochverehrten Lehrer, den er doch auch wieder für den gebildetsten und scharfsinnigsten der zeitgenössischen Philosophen erklärt (Ac. II. 113), nicht anders erklären, als daſs er hier Philo nachschreibt. So heiſst es da, nach so langer Schülerschaft bei Philo bestreite er in vorgerückten Jahren, was er früher verteidigt habe. Das müsse seinem Ansehen notwendig schaden. Ob er plötzlich ein unterscheidendes Kriterium des Wahren entdeckt habe? Oder ob er nur aus Furcht vor den Angriffen der anderen sich unter das schützende Dach der alten Akademie flüchte? Man vermute sogar, er trage sich mit der ehrgeizigen Hoffnung, eine eigene Schule der „Antiocheer“ gründen zu können. Früher habe er dem Wissensdünkel Zenos den abtrünnigen Dionysios vorgerückt; jetzt zeuge sein eigener Gesinnungswechsel

gegen seinen eigenen Dogmatismus (Ac. II. 29 ff.). Ähnliche persönliche Ausfälle finden sich noch öfter (98, 101 f., 111 f.).

Den Eindruck dieser Angriffe auf Antiochus schildert uns Cicero nach Augenzeugen (Ac. II. 11 f.). Antiochus, sonst ein Muster von Sanftmut nnd Gelassenheit, wurde, als er diese Schriften in Alexandria erhielt, so unwillig, wie man ihn nie zuvor gesehen hatte. Er fragt, ob das wirklich Philo geschrieben habe, und erhebt sodann den doppelten Vorwurf des Selbstwiderspruches und der Lüge gegen jenen, welche beide Vorwürfe er sodann in einer Gegenschrift, dem „Sosos" (Name eines Philosophen), begründete (Ac. II. 12, 18).

Wahrscheinlich sind nach dieser Schrift diejenigen Abschnitte der beiden Ausfertigungen der „Academica" bearbeitet, in denen der Standpunkt des Antiochus vertreten wird (Ac. II. 10—62 und I. 15—42). Natürlich erhalten wir bei der Unvollständigkeit des auf uns Gekommenen auch von dieser Schrift nur ein unvollständiges Bild.

Dafs dieser Teil der älteren Bearbeitung auf Ausführungen des Antiochus beruht, wird mehrfach ausdrücklich hervorgehoben (49, 81). Ihr Gedankengang ist im wesentlichen folgender. Vorab wird erklärt, dafs das speziell gegen Philo Gerichtete (vornehmlich also die Begründung der beiden Vorwürfe) übergangen sei (II. 12). Die Ausführung beginnt mit der Entkräftung der angeblichen Zeugnisse der vorsokratischen Philosophen für die Skepsis. Diese werden für eine „Fälschung des Arkesilaos" erklärt, der erst der eigentliche Ruhestörer in der bis dahin festbegründeten Philosophie gewesen sei. Jene Älteren hätten nur gelegentliche Äufserungen in Bezug auf solche Fragen getan, die ihnen Schwierigkeiten bereitet hätten. Inzwischen aber habe die Philosophie bedeutende Fortschritte gemacht. Was Sokrates und Plato anlange, so sei ersterem das Nichtwissen nur die bekannte ironische Verstellung, letzterer dagegen habe ein vollständiges System hinterlassen, das in den Schulen der Akademiker und Peripatetiker, die sich nur dem Namen nach unterschieden, und

in der Stoa, die nur in der Ausdrucksweise, nicht in der Lehre selbst vom Platonismus abweiche, seinen Fortbestand habe (13—15). Schon hier tritt die für Antiochus charakteristische Betrachtungsweise der geschichtlichen Entwicklung hervor, die dann im weiteren Verlaufe noch genauer ausgeführt wird. Erst Arkesilaos habe, indem er gegen Zeno feindselig vorgegangen sei, die klarsten Dinge in Dunkel gehüllt. Er habe aber wenig Anklang gefunden, und erst Karneades habe diese Richtung zu Ansehen gebracht (16 f.). Es folgt nun eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Standpunkte des Gegners. Zunächst eine Anzahl von Vorbemerkungen über das ganze Gebiet des Streites (17—29), dann die eigentliche Widerlegung (30—60). Mit Leuten, die alles unentschieden liefsen, könne man sich nicht in Streit einlassen. Auch Philo komme tatsächlich über diesen Standpunkt nicht hinaus, da er im Prinzip an der Ununterscheidbarkeit des Wahren und Falschen festhalte. Die Grundlage aller Erkenntnis sei die Sinneswahrnehmung. Wenn auch hier die Übertreibung Epikurs zu verwerfen sei, dafs alles gerade so sei, wie es erscheine, so sei doch daran festzuhalten, dafs sämtlichen Sinnen, wenn sie gesund und normal seien und alles Hindernde beseitigt werde, volle Zuverlässigkeit zukomme. Das Denken komme als Erkenntnismittel nur auf der Grundlage richtiger Sinneserkenntnis in Betracht. Der Hauptbeweis für die Möglichkeit einer untrüglichen Erkenntnis liege in der Gewifsheit von der Tugend als dem höchsten Gute, auf der alles sittliche Streben beruhe. Ohne volle Gewifsheit sei überhaupt kein entschiedenes Handeln möglich. Ebensowenig eine Philosophie ohne feste Stellungnahme in den beiden Fragen des Erkenntnismittels und des höchsten Gutes.

Nun folgt die eigentliche Widerlegung, und zwar durchaus vom Boden der stoischen Erkenntnislehre aus. Die für ihn mafsgebende Erkenntnislehre wird zweiteilig dargestellt. Zunächst wird von der unbedingten Gewifsheit gehandelt, die dadurch entsteht, dafs die Seele die ihr sich darbietenden Sinneseindrücke aktiv ergreift. Die Seele besitzt eine natürliche Kraft, vermöge deren sie dies

Ergreifen vollzieht. Das mufs also eine Kraft des Prüfens, Unterscheidens und Erkennens sein. Näheres darüber erfahren wir nicht. Jedenfalls wird die Entscheidung über Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Sinneseindrücke in die Seele verlegt. Auf dem Material dieser richtigen Sinnesvorstellung beruht dann sowohl die Bildung der unbewufst entstehenden „Gemeinbegriffe“ (prólēpsis) als auch die bewufste Denktätigkeit (30). Der Gegner, sofern er nicht in strenger Folgerichtigkeit jede Möglichkeit einer Erkenntnis verwirft, verwickele sich hier in lauter Widersprüche und könne nicht zu einem haltbaren Standpunkte gelangen. Er rede von einleuchtenden, annehmbaren (probablen) Sinneseindrücken, von der „Zuversicht, der Wahrheit so nahe als möglich zu kommen“. Damit sei aber doch nichts Brauchbares erreicht. Die Möglichkeit, zu irren, sei nicht ausgeschlossen (31—36). Offenbar wird hier der gegen Philo erhobene Vorwurf des Selbstwiderspruchs begründet. Er will nicht reiner Skeptiker sein und bringt es doch nicht zu einer eigentlichen Gewifsheit.

Zweitens wird sodann die stoische Lehre von der Zustimmung der Seele zu der ergriffenen Vorstellung (synkatáthesīs) dargelegt. Diese folgt dem Ergreifen mit derselben Notwendigkeit, mit der eine durch Gewichte beschwerte Wagschale niedersinkt (37—39). Es soll nun dargelegt werden, was die Gegner gegen diese Lehre vorbringen. Dazu ist erforderlich, dafs ein Blick auf die Grundlagen ihres Verfahrens überhaupt geworfen werde. Ihren Ausgangspunkt bildet der Satz, dafs es bei den Sinneseindrücken kein Unterscheidungsmerkmal zwischen dem Richtigen und Falschen gebe (40). Der weitere Gedankengang nun ist von Cicero weder in klarer und verständlicher Weise wiedergegeben noch ist er von besonderem Interesse oder erheblicher Bedeutung für das Erkenntnisproblem selbst. Neue Gesichtspunkte werden nicht aufgestellt. Es bedarf auch, um den Standpunkt des Antiochus kennen zu lernen, nicht des Eintretens in dies Labyrinth. Das Angeführte genügt, um zu zeigen, dafs er in seiner Erkenntnislehre vollständig von der skeptischen

Akademie abgefallen und auf den Boden der Stoa hinübergetreten ist.

Auch in dem betreffenden Abschnitt der zweiten Bearbeitung (I. 15—42) findet ausdrückliche Berufung auf Antiochus statt (35, 43). Hier wird vornehmlich die (im vorstehenden Abschnitt nur flüchtig gestreifte) Ansicht des Antiochus von der Entwicklung der Philosophie seit Sokrates und Plato dargelegt. Sokrates behauptete sein Nichtwissen in jeder Beziehung, um allein und ausschliefslich für die Tugend zu wirken. Von Plato nahmen dann die beiden Systeme, das akademische und das peripatetische, ihren Ausgangspunkt, die aber im Grunde nur ein einziges System waren und namentlich in der Frage der zu erstrebenden Güter völlig übereinstimmten (15—18). Dies wird dann in Bezug auf die drei Teile der Philosophie genauer ausgeführt.

In der Ethik wurde das zu Erstrebende durchaus auf die Naturbedürfnisse gegründet. Insbesondere galt ihnen die Tugend als die Vervollkommnung des in der Natur Angelegten. Dies wird in Bezug auf das Bedürfnis der Gemeinschaft mit den Mitmenschen genauer ausgeführt. Die körperlichen und äufseren Güter haben ihre Bedeutung darin, dafs sie der Ausübung der Tugend förderlich sind (19—23).

In der Naturlehre wurde alles aus dem passiven und qualitätslosen Stoffe und der gestaltenden Kraft abgeleitet. Mit grofser Unklarheit und im vollen Widerspruche mit dem vorigen wird dann wieder unter den vier Elementen dem Feuer und der Luft die bewegende und gestaltende Kraft beigelegt (26). Aristoteles habe den Äther als fünftes Element hinzugefügt. Dann ist wieder die Weltvernunft dasjenige, was als Seele der Welt diese zusammenhält und zu einem empfindenden Wesen macht. Sie ist Gott, Vorsehung, Notwendigkeit, Schicksal (28 f.). Hier zeigt sich schon die volle stoische Umdeutung dieser beiden angeblich im Grunde einheitlichen Systeme.

Die Erkenntnis endlich gehe nach beiden Schulen von dem Sinne aus, doch nur die Vernunft habe das Ver-

mögen, von diesem Ausgangspunkte aus das wahre, unveränderliche Wesen der Dinge, von Plato Ideen genannt, zu erkennen (30—33). Diese Ideenlehre sei dann allerdings von Aristoteles und seinen Nachfolgern bestritten worden. Dann sei Zeno gekommen und habe diese ältere Lehre verbessert (35). Diese Bemerkung gilt nicht nur für die Erkenntnislehre, sondern für sämtliche drei Teile der Philosophie.

In der Ethik hat er die strengen Lehren von den Gütern, der absolut einheitlichen Tugend und von der Affektlosigkeit aufgestellt (35—39). In der Naturlehre hat er das fünfte Element des Aristoteles beseitigt, das Feuer für das Urelement alles Seienden erklärt, aus dem auch die seelischen Erscheinungen ihren Ursprung hätten, und die unhaltbare Lehre der Akademiker von der Seele als einem unkörperlichen Wesen widerlegt (39). Am tiefgreifendsten aber habe er die Erkenntnislehre verbessert, wie durch Darlegung der Grundzüge seiner betreffenden Lehren gezeigt wird (40—42).

Schon nach diesen Bruchstücken aus der Lehre des Antiochius erscheint das mehrfach (Ac. II. 132, 137; S. Emp. Hyp. I. 235) ausgesprochene Urteil fast vollständig gerechtfertigt, dafs er nur dem Namen nach ein Akademiker, in Wirklichkeit aber ein echter Stoiker war. Doch müssen diesem Urteil nach dem, was wir aus einer anderen Schrift Ciceros, der vom höchsten Gut und Übel, über seine Lehre erfahren, einige kleine Einschränkungen gegeben werden.

In dieser Schrift Ciceros sind nämlich Buch II, eine Kritik des Epikureismus, Buch IV, eine Kritik der stoischen Lehre, und Buch V wieder aus Antiochus entlehnt. In der Kritik der epikureischen Ethik wird zur Bestreitung der Lehre von der Lust als dem höchsten Gut die Tafel des Karneades zu Grunde gelegt (Fin. II. 33 f.). Auch sonst bezeugt Cicero ausdrücklich, dafs Antiochus — trotz seiner Gegnerschaft gegen die skeptische Akademie! — von dieser Tafel gern Gebrauch machte (Fin. V. 16). Sie bot auch mit ihrer systematischen Anordnung der verschiedenen Ansichten über die höchste Anforderung der Menschennatur einen guten Ausgangspunkt für derartige Untersuchungen.

Wenn man nun die Natur nicht auf die sinnliche Natur einschränke, sondern auch die Seele berücksichtige, so ergebe sich, dafs die Tugend nicht um der Lust willen gefordert werden dürfe, sondern als unmittelbares seelisches Bedürfnis unter den Forderungen der Natur obenan stehe. Nur zwei Ansichten könnten daher in Betracht kommen, die stoische, der die Tugend allein als Gut gelte, und die akademisch-peripatetische, nach der sie unter dem von der Natur Geforderten obenan stehe. Eigentlich zwar bestehe zwischen diesen beiden Ansichten nur ein Unterschied in der Ausdrucksweise (die Stoiker wollen den niederen Naturforderungen den Ausdruck Güter nicht zugestehen) (II. 38, 42).

Dafs nun tatsächlich die Tugend die höchste Forderung der menschlichen Natur ist, das wird dadurch erwiesen, dafs die vier Kardinaltugenden sämtlich aus Trieben entspringen, die ihren letzten Ursprung in der Vernunftnatur des Menschen haben. Der Mensch als Vernunftwesen ist gesellig: daraus entspringt Gerechtigkeit und Gemeinnützigkeit. Er strebt nach Erkenntnis: daraus entspringt auch im praktischen Verhalten Wahrhaftigkeit und Redlichkeit (die hier den Platz der „Weisheit“ eingenommen hat). Er strebt nach Erhabenheit über das Schicksal: Tapferkeit. Er strebt nach Ordnung und Wohlanständigkeit: Mäfsigkeit und Besonnenheit (45 f.). Nur wenn der Tugend so eine selbständige Wurzel in der Menschennatur beigelegt wird, kann sie wirklich zu stande kommen. Nach dem epikureischen Prinzip ist der verschlagene oder übermächtige Bösewicht, der kluge Lüstling durchaus glücklich, und auch im besten Falle kommt nach der epikureischen Lehre nur eine Scheintugend, z. B. in der aus Furcht abgeleiteten Gerechtigkeit nur eine Scheingerechtigkeit, zu stande (47—73). Es hat kein Interesse, die ganze Mannigfaltigkeit der sonst gegen die Ethik Epikurs hier aufgeführten Einwände zu verfolgen. Nur einige Stellen seien noch hervorgehoben, in denen auf den vorstehend entwickelten Ursprung der Tugend noch weiter verwiesen wird. So wird mit Bezug auf die berichteten edlen Züge aus den letzten Lebens-

tagen Epikurs bemerkt, dieselben entbehrten von seinem Prinzip aus der Folgerichtigkeit, seien aber ein Beweis für die vorgetragene Lehre von der angeborenen Anlage zur Tugend (98 f.). Und wenn ferner Epikur sich für die Lust als oberste Naturforderung auf die Tiere berufe, so finde sich doch selbst bei diesen, soweit sie gesellig leben und für ihre Brut sorgen, ein Analogon der aus dem Geselligkeitstrieb entspringenden Tugenden. Und ebenso finden sich bei den Tieren Ansätze der Erkenntnisanlage und des höheren Strebens. Cicero ist hier flüchtig und unklar. Wahrscheinlich war im Original ausgeführt, dafs sich Grundzüge der Wahrhaftigkeit und Tapferkeit bei den Tieren finden (109 f.). So kommt er denn schliefslich zu dem Resultat, dafs nicht nur die Anlagen der Seele, unter denen die sittlichen Triebe obenan stehen, sondern selbst die körperlichen Vorzüge, wie Stärke, Schnelligkeit, Schönheit, die normale Beschaffenheit der Organe als ein wenngleich niederes Naturgemäfses, höheren Glückseligkeitswert haben als die Lust (103 ff.).

Dies ist nicht die in der alten Stoa übliche Begründung der Tugend als Gut. Es ist schon früher dargelegt, dafs diese Ableitungsweise der Tugenden aus Naturbedürfnissen der alten Akademie, insbesondere Polemon, angehört. Auch in Antiochus' Darstellung der von Plato ausgegangenen Systeme (Ac. I. 23) findet sich ein Anklang daran. So konnte denn auch Antiochus den Anspruch erheben, zur Lehre der alten Akademie zurückgekehrt zu sein (Ac. II. 113; I. 43). Es hatte aber schon vor ihm in Abweichung von der altstoischen Lehre Panätius diese Theorie übernommen. Nur dafs bei diesem die Fassung eine etwas veränderte war und insbesondere nicht die Anlagen zu den vier Tugenden einheitlich aus der Vernunftnatur abgeleitet, sondern gesondert aufgeführt wurden. So konnte also Antiochus sich in diesem Punkte auch als Nachfolger der Stoa, freilich nur im Sinne des Panätius, betrachten.

Es erregt eine gewisse Verwunderung, wenn wir dann Antiochus im vierten Buche der Schrift vom höchsten Gute als scharfen Kritiker der stoischen Ethik antreffen. Die

Erklärung liegt aber darin, dafs Antiochus in der Ethik nicht der alten Stoa, sondern, wie im Verlaufe seiner Kritik deutlich hervortritt, der Richtung des Panätius zuneigte.

Über Zenos Standpunkt in der Naturlehre wird hier, wie in Acad. I, kurz hinweggegangen. Er habe hier im Vergleich zu den von Plato ausgegangenen Systemen nur wenig geändert. Sein Verhältnis zu jenen sei auf diesem Gebiete kein anderes wie das Epikurs zu Demokrit (11—13). Wir erkennen auch hier die Gleichgültigkeit gegen diese Fragen, die Antiochus trotz seiner dogmatischen Erkenntnislehre mit Philo gemein hatte. Er beantwortete die Glückseligkeitsfrage ausschliefslich von der menschlichen Natur aus.

Auf dem Gebiete der Güterlehre habe Zeno nur die Zurechnung der körperlichen und äufseren Vorteile zu den Gütern in der bekannten Weise geändert und daran törichte Behauptungen, wie die Gleichheit aller Verfehlungen und die gleiche Unseligkeit aller noch nicht Weisen, angeschlossen: Behauptungen, mit denen sich ein Anwalt oder Staatsmann einfach unmöglich machen würde (14—22). Ausdrücklich wird hier auf Panätius verwiesen, der in seiner Abhandlung über den Schmerz sich durchaus der Behauptung enthalten habe, der Schmerz sei kein Übel (22 f.).

Ergänzend zu dem gegen Epikur geltend Gemachten wird nun hier im Gegensatz zur alten Stoa das Gebiet der Güter erweitert. Die natürlichen Triebe, die sich in dem Streben nach Selbsterhaltung zusammenfassen und die ja auch von den Stoikern zum Ausgangspunkt genommen werden, beziehen sich auf die Gesamtheit der seelischen und körperlichen Bedürfnisse. Selbst ein rein geistiges Wesen würde aufser der Tugend wenigstens seelische Gesundheit und Schmerzlosigkeit verlangen. Vollends bei der Doppelnatur des Menschen sei eine so abstrakte Bestimmung wie die stoische unmöglich. Die grofse Wertabstufung bis zur fast völligen Wertlosigkeit der untergeordneten Güter sei zuzugeben. Doch bleibe auch das Unbedeutendste immerhin ein Bestandteil, wenn auch ein noch so geringer, der Gesamt-

summe. In diesem Sinne könne das Bild von der Laterne am hellen Tage oder von der zum Schatze des Krösus hinzugefügten kleinsten Münze durchaus als zutreffend anerkannt werden (24–31).

Nur auf der Grundlage, dafs das Selbsterhaltungsstreben sich auf die Gesamtheit aller Existenzbedingungen beziehe, sei eine Verständigung über die Wertverhältnisse der Güter möglich. Die Stoiker aber berücksichtigten die Menschennatur nicht ihrem ganzen Umfange nach, nicht einmal die seelische Natur. Das „Herrschende“ sei nicht das Einzige (32—45).

Durch die Bezeichnung der geringeren Güter als bevorzugte Mitteldinge komme in die Tugend- und Pflichtenlehre eine verwirrende Doppelheit hinein. Auch sei es z. B. zur Tapferkeit durchaus nicht notwendig, den Schmerz für kein Übel zu halten. Erkläre ihn doch auch Zeno für „widerwärtig und kaum erträglich“. In solchen Widersprüchen räche es sich, dafs er in der Grundbestimmung von der Natur abgewichen sei (46—55).

Übrigens mache er als schlauer Punier auch sonst wieder Konzessionen gegen seine eigenen Behauptungen. Plato, obschon unweise, stehe ihm doch höher als der Tyrann Dionysius, und auch im Verwerflichen räume er doch auch wieder Gradunterschiede ein (36). Und da seine Wertbestimmungen der Sache nach die gleichen seien wie bei den Akademikern und Peripatetikern, so sei die Änderung der Ausdrücke unberechtigt (57—68). Allen Mängeln des altstoischen Systems liege der Widerspruch zu Grunde, dafs das Naturgemäfse nicht seinem ganzen Umfange nach als Gut gelten solle. Darauf beruhe auch die Härte der Sprache und das Spitzfindige des Vortrags, was alles Panätius im Anschlufs an die beiden älteren Schulen vermieden habe (78 f.).

Im fünften Buche dieser Schrift wird nun die Vertretung der angeblich gemeinsamen Lehre der alten Akademie und der peripatetischen Schule einem Peripatetiker in den Mund gelegt (7). Aber dieser Peripatetiker ist Hörer des Antiochus gewesen und spricht ganz in dessen Sinne (8).

Dafs Antiochus diese beiden Systeme vollständig zusammenwarf, hat sich schon früher gezeigt. Auf welcher Höhe hier die Kenntnis des echten Aristotelismus steht, zeigt schon die Behauptung, die Nikomachische Ethik sei von Nikomachos, dem Sohne des Aristoteles, verfafst (12). Aristoteles soll in der Lehre vom höchsten Gute vollständig mit Polemon übereinstimmen. Diese ungeheuerliche Behauptung wird ausdrücklich Antiochus zugeschrieben (14). Die seit Arkesilaos in der Akademie übliche tendenziöse Geschichtskonstruktion erreicht hier ihren Höhepunkt. Freilich konnte für die Behauptung, dafs Akademiker und Peripatetiker in der Güterlehre eins seien, wieder auf die Tafel des Karneades verwiesen werden (15 ff.), doch hatte dieser für den Standpunkt, der tatsächlich der des Kritolaos ist, wenigstens nicht ausdrücklich Aristoteles selbst genannt.

Diese angebliche gemeinsame Lehre wird dann in der Weise dargestellt, dafs auch hier wieder der Ausgang von den auf Naturbedürfnissen beruhenden Trieben genommen wird. Die von der Natur verlangte Ausstattung ist teils eine körperliche, teils eine seelische. Letztere besteht aus Verstand, Gedächtnis und den Anlagen zu den Kardinaltugenden, sowie dem Willen, der dann in eigener Tätigkeit diese Anlagen weiter entwickelt (34—36).

Alle diese in der Natur begründeten Besitztümer sind Güter; es bestehen aber zwischen ihnen bedeutende Wertunterschiede. Die Güter der Seele gehen denen des Körpers voran, und unter den ersteren wieder das durch die eigene, die Natur vollendende Tätigkeit Geschaffene dem Angeborenen. Auch hier wird dann nochmals die Lehre von den Anlagen zu den vier Tugenden vorgetragen. Schon im Kinde zeigen sich ihre Keime als Geselligkeits- und Erkenntnistrieb, sowie in Äufserungen der Güte und Tapferkeit. Die Selbsterkenntnis dieser Eigenart der Menschennatur erzeugt dann das Streben nach ihrer vollendeten Ausbildung (37—44).

Bei den körperlichen Naturanforderungen wird die Beantwortung der Frage, ob die Lust, die also hier anscheinend auf die körperliche Lust eingeschränkt wird, ihnen

zuzurechnen sei, abgelehnt. Die Frage sei bei dem geringfügigen Werte der Lust ohne Bedeutung (45).

Der Beweis für die Richtigkeit dieser Theorie liege im natürlichen Verhalten der Menschen, die bestrebt seien, auch unter Opfern und Anstrengungen alle diese Güter zu erhalten und zur Vollendung zu bringen (46—66). Den Tugenden komme noch ein besonderer Wert zu durch die allgemeine Billigung, die ihnen zu teil werde (61—64). Auf ihre Entwicklung von der Naturgrundlage aus wird nochmals ausführlich eingegangen (65—7).

Von den seelischen und körperlichen Gütern werden wieder die äufseren unterschieden. Selbst die wertvollsten derselben, wie Freunde, Eltern, Kinder, Verwandte, Vaterland, stehen so weit zurück, dafs sie nicht einmal als im höchsten Gute überhaupt enthalten angesehen werden dürfen. Sonst würde (da diese Güter ja vom Schicksale abhängen) das höchste Gut überhaupt niemals erreichbar sein (68, 81).

Die Altstoiker werden im Hinblick auf diese Güterlehre geradezu als Diebe bezeichnet. Wie diese die Abzeichen der gestohlenen Dinge verändern, um sie unkenntlich zu machen, so haben jene die Namen geändert, um dadurch die altüberkommene Lehre als ihr geistiges Eigentum zu bezeichnen (74; vgl. N. D. I. 13).

Auch die Diskussion, die sich an diesen Vortrag anschliefst, mufs noch teilweise auf Gedanken des Antiochus zurückgeführt werden. Es wird hier im Sinne desselben die eigentlich entscheidende Frage beantwortet, ob beim Vorhandensein zahlreicher Übel auf Grund allein des Besitzes der Tugend von Glückseligkeit die Rede sein könne. Diese Auskunft besteht darin, dafs wegen der überwiegenden Bedeutung der seelischen Bedürfnisse die Tugend allein zwar nicht zum glückseligsten (absolut glückseligen), aber doch zum glückseligen Leben ausreiche (81). Dafs dies die Formel des Antiochus war, wird an anderer Stelle (Ac. II. 134) ausdrücklich bezeugt. Der dagegen erhobene Einwand, dafs man doch nicht glücklicher als glückselig sein könne und dafs es doch schwer sei, einen

blinden, kranken, verbannten, allein in der Welt dastehenden und schliefslich auf die Folter gespannten Bettler allein seiner Tugend wegen für glücklich zu halten, wird durch Berufung auf die stoische Lehre niedergeschlagen. Dafs man jene minderwertigen Dinge abweichend von den Stoikern als Güter bezeichne, ändere an ihrer Minderwertigkeit nichts (82—90). Einen schlechthin vollkommenen Zustand gebe es nirgends. Das richtige Wertverhältnis habe schon Kritolaos durch sein Bild von der Wagschale bezeichnet, die Länder und Meere mit sich hinabziehe (91—95).

So ist also Antiochus in der Erkenntnislehre und in der Naturlehre (auf die er jedoch wenig Gewicht legt) entschieden Stoiker; in der Güterlehre vertritt er den Standpunkt, den die alte Akademie, Kritolaos und schliefslich der Sache nach, wenn er sich auch hütete, direkt gegen den stoischen Ausdruck zu verstofsen, auch Panätius eingenommen hatte, einen Standpunkt, der von der echt stoischen Lehre nur durch eine leichte Nuance verschieden ist, jedoch in der Ableitung der Güter sich von ihr wesentlich unterscheidet. Er hält jedoch diesen Standpunkt für den der Sache nach allen drei Schulen gemeinsamen.

Antiochus führte diese Lehre in die Akademie ein, der er etwa seit 80 bis zu seinem 68 oder 67 erfolgten Tode vorstand (Cic. Brut. 315; Fin. V. 1; Ac. II. 61; Philod. ind. Ac. Col. 14). Doch fehlte es der Akademie nach seinem Tode dauernd an bedeutenden Vertretern. Die wenigen Lebenszeichen, die in den folgenden Jahrhunderten von der Schule Platos zu verzeichnen sein werden, nehmen ihren Ausgangspunkt fast ausnahmlos nicht von der Zentralstelle in Athen. Dort gab es fast ein halbes Jahrtausend lang kein namhaftes Schulhaupt. Sie scheidet mit Antiochus für lange Jahrhunderte so gut wie vollständig aus der philosophischen Bewegung aus.

3. Die jüngere Mittelstoa. Posidonius (ca. 100—50 vor Chr.).

Die bedeutendsten unter den Schülern des Panätius waren Hekaton und Posidonius, obgleich keiner von

beiden die Schule in Athen leitete. Schulhaupt in Athen war von ca. 110—90 der schon genannte Mnesarchos, der aber dies Amt mit einem gewissen Dardanos teilte. Beide kehrten, wiewohl in durchaus verschiedener Weise, zu einer strengeren Fassung der stoischen Lehre zurück.

Über den minder bedeutenden Hekaton bedarf es nur weniger Worte. Über seine persönlichen Verhältnisse ist nichts bekannt. Er bekannte sich ohne Rückhalt und Umschweife zu den alten Sätzen, dafs nur die Tugend ein Gut sei, ausreichend zur Glückseligkeit, und dafs aufser ihr alles zu den Mitteldingen zu rechnen sei, dafs die Lust kein Gut sei, dafs die Tugend ausschliefslich durch Vernunftätigkeit entspringe, dafs alle Tugenden untrennbar zusammenhängen (D. L. VII. 101 f., 127, 103, 90, 125). Mit einiger Wahrscheinlichkeit kann vermutet werden, dafs eine Schrift von ihm die Vorlage gebildet hat für die Darstellung der stoischen Ethik im dritten Buche der Schrift Ciceros vom höchsten Gute, die einen Stoiker zeigt, der nach der alten reinen Lehre und paradoxen Strenge eines Chrysipp rückwärts strebt (35, 60 f.), anderenteils aber auch wieder die verschiedenen seit Zeno aufgetauchten Ansichten über das höchste Gut miteinander zu verbinden und gleichzeitig zur Geltung zu bringen sucht (21, 26, 31), einen Denker ferner, der sich wenig durch Klarheit und Folgerichtigkeit auszeichnet. Möglicherweise ist auch das dritte Buch von Ciceros Schrift über die Pflichten, in dem die von Panätius gelassene Lücke (Konflikt zwischen strengen und Nützlichkeitspflichten) ausgefüllt wird, nach einer Schrift von ihm gearbeitet. Auch hier läuft Widersprechendes nebeneinander her. Das Sittliche ist einesteils (nach Panätius) ein Nützliches höherer Ordnung (21 f., 26), anderenteils die Stimme der eigenen Natur, die eine Stimme der Gottheit ist (26). Ausdrücklich auf ihn zurückgeführt werden in diesem Buche (89 f.) eine Anzahl von Fragen in betreff des sittlichen Verhaltens in schwierigen Spezialfällen (Kasuistik). Hier mutet es seltsam an, dafs er die Frage, ob man bei einer schweren Teuerung seine Sklaven erhalten oder verhungern lassen solle, zu Ungunsten der Sklaven entschied. Hier scheint

für ihn die Frage nur eine solche des möglichst geringen Eigentumsverlustes zu sein. Doch erkennt er bei der ähnlichen Frage, ob man bei schwerer Seenot lieber ein wertvolles Pferd oder einen wertlosen Sklaven über Bord werfen solle, den Konflikt zwischen dem Vermögensinteresse und der Menschlichkeit an und läfst die Frage unentschieden. Dafs er sich in solchen kniffliehen Einzelfragen mit Vorliebe bewegte, zeigen auch einige Anführungen aus ihm bei Seneca (Z. 569, 1).

Wir kommen zu Posidonius. Seine Lebenszeit kann nur annähernd bestimmt werden. Sie fällt ungefähr in die Jahre 134—50. Er stammte aus Apamēa, einer wesentlich griechischen Stadt in Syrien, und war in Athen Schüler des Panätius. Dort konnte er gleichzeitig auch noch Klitomachos (gestorben ungefähr gleichzeitig mit Panätius, 110) und den „Gartentyrannen" Apollodor (gestorben um 100) und, wenn er auch noch nach dem Tode des Panätius in Athen verweilte, auch noch die Nachfolger der beiden letztgenannten, Philo von Larissa und Zeno von Sidon, kennen lernen.

Er unternahm sodann in geographischem, astronomischem, naturwissenschaftlichem und historischem Interesse grofse Reisen, die ihn nach einem grofsen Teile der Mittelmeerländer einschliefslich Spaniens und Ägyptens führten, und gründete dann, etwa um 96, eine eigene Schule in Rhodos, der er bis zu seinem Tode vorstand. Er genofs namentlich auch bei den gebildeten Römern grofses Ansehen (Cic. N. D. I. 123; Tusc. II. 61).

Wie schon seine Reisen zeigen, war er nicht nur Philosoph im engeren Sinne, sondern universeller Gelehrter. In der Tat hat er in dieser Eigenschaft als Polyhistor, der das gesamte Wissen seiner Zeit in sich vereinigte, einen weitreichenden Einflufs auf die Nachwelt geübt (Strabo 14, 753; Galen V. 390). Er selbst rechnete jedoch das gesamte Wissen, einschliefslich der Geometrie, weil die Entscheidung der philosophischen Fragen mitbedingend, geradezu zur Philosophie (Seneca Ep. 88, 24). Doch behielt er die übliche Dreiteilung der Philosophie bei und setzte nur an Stelle der

bei den Stoikern üblichen spielenden Vergleichungen der Philosophie nach diesen drei Teilen (mit einem Baumhof, dessen Mauer die Logik, dessen Bäume die Physik, dessen Frucht die Ethik; mit einem Ei, dessen Schale die Logik, dessen Weifses die Physik, dessen Dotter die Ethik) eine treffendere, die wesentliche Einheit als Ganzes und die Zweckbeziehung auf das Lebensziel besser veranschaulichende. Er verglich die Philosophie mit einem lebendigen Organismus, dessen Sehnen und Knochen die Logik, dessen Fleisch und Blut die Physik, dessen Seele die Ethik sei (S. Emp. Dogm. I. 17 ff.).

Von seinen sehr zahlreichen Schriften ist nichts direkt erhalten, doch sind auch von ihm mehrere Schriften von Nachfolgern als Vorlage benutzt worden, so dafs wenigstens für einzelne Teile seiner Lehre auch die genauere Gestaltung erkannt werden kann.

Posidonius erstrebt, wie Panätius, eine Neugestaltung der stoischen Lehre durch Verknüpfung mit Gedanken aus Plato, Xenokrates und Aristoteles. Wie Panätius greift er tiefer, als Antiochus von Askalon vermochte, in die alten Geistesschätze zurück. Aber seine Denkrichtung ist eine wesentlich andere als die des Panätius, und so erneuert er vornehmlich die mystischen Vorstellungen jener alten Denker. Wie Antiochus bildet er einen Abschlufs der bisherigen Entwicklung, aber einen solchen, der zugleich über sich hinaus auf die Entartung des griechischen Denkens in abergläubischen Vorstellungen hinweist.

In seiner Erkenntnislehre kommt zunächst die neue Begründung in Betracht, die er der Sinneswahrnehmung als einem Erkenntnismittel zu teil werden liefs. Von der „Einprägung in die Seele“, von der „Ergreifung“ und der „Zustimmung“ hören wir bei ihm nichts mehr. Die äufseren Organe sind den aufzunehmenden Einwirkungen naturverwandt, das Auge den Lichtströmungen, das Ohr dem Schall (D. 403; S. Emp. Dogm. I. 93), und daher für dieselben aufnahmefähig. Mit den Sinnen ist die im Herzen sitzende Vernunftseele durch Kanäle verbunden. In diesen dringt sie vor und nimmt die Eindrücke aktiv entgegen

(Tusc. I. 46 f.). Es liegt hier eine das spätere Altertum in weitem Umfange beherrschende Wahnvorstellung über die Arterien zu Grunde. Weil diese bei Toten blutleer und mit Gasen gefüllt gefunden werden, hielt man sie für Hilfsorgane der Sinneswerkzeuge, insbesondere in Verbindung mit der Vorstellung vom Herzen als dem Sitze der Seele. Diese aufgenommenen Eindrücke vereinigt die Seele durch den (von Aristoteles aufgenommenen) Gemeinsinn zu einem Gesamtbilde (D. 395). Wie er sich dabei zur Sicherheit und Richtigkeit der Sinnesvorstellungen stellte, ist nicht bekannt.

Dafs er ferner auch die Urteile des natürlichen Menschenverstandes in gewissem Mafse als Kriterium anerkannte, beweist die auf ihn zurückgehende Berufung auf dieselben für das Dasein der Götter bei Sextus Empiricus (Dogm. III. 61—74).

Jedenfalls aber betrachtet er als das wahre Erkenntnisorgan nicht diese beiden Kriterien, sondern die Vernunft. Wie nämlich die einzelnen Sinne den sie treffenden äufseren Bewegungen, so ist die Vernunftseele der Allnatur wesensverwandt und daher zu ihrer Erkenntnis geschickt (S. Emp. Dogm. I. 93). Diese hat das entscheidende Urteil über die Richtigkeit der Sinnesvorstellungen (Tusc. I. 46) und die natürlich entstehenden Überzeugungen (S. Emp. Dogm. III. 67 ff.) und ist überdies schon für sich die höchste Erkenntnisquelle. Sie ist freilich (wie bei Plato) durch ihre Gebundenheit an den Körper behindert, und nur der in erhöhten Zuständen (z. B. bei der Weissagung) vom Körper gelöste Geist geniefst das Privilegium der Gottverwandtschaft unverkürzt (Cic. Div. I. 63 f., 111 ff., 129). Die Weissagung ist eine anschauliche Erkenntnis des notwendigen Zusammenhangs aller Dinge, einschliefslich des Zukünftigen, das ebenfalls auf Grund dieses notwendigen Zusammenhanges erkannt wird, also die vollkommene Wissenschaft. Diese besitzt in vollkommenem Mafse nur die Gottheit, aber teils erschaut auch der Geist sie ahnend, teils offenbart die Gottheit sie durch Vorzeichen (Div. I. 125 ff.). Im Gegensatz gegen Karneades stellt er die Seherkunst

der Wissenschaft zur Seite, wenngleich jene nicht unfehlbar ist und die inneren Zusammenhänge ihr nicht bewufst werden. So fällt er von der durch Panätius erreichten kritischen Stufe wieder zurück und hatte in einem aus fünf Büchern bestehenden Werke „Über Weissagung“ (D. L. VII. 149; Cic. Div. I. 7; de Fato c. 3) den wüstesten Aberglauben zusammengehäuft.

In der Physik hielt er trotz alles Platonismus am stoischen Hylopsychismus fest. Das Urwesen ist feuriger Hauch und als solcher Stoff und Geist in einem (Stob. I. 34). Auch die diesem aktiven Prinzip von Urbeginn gegenüberstehende tote Materie behielt er bei (D. L. 134; Stob. I. 135). Die vier Elemente unterscheiden sich durch das verschiedene Mafs des Anteils an diesen beiden Urprinzipien (D. L. 142). Er lehrt die Innerweltlichkeit der Weltvernunft (Beseeltheit der Welt) und die Göttlichkeit der Himmelskörper (D. L. 142), die Vorsehung und die strenge Schicksalslehre (D. L. 138, 149; Cic. Fat. 5 ff.; Div. I. 125, II. 23). Das Schicksal ist die vernunftnotwendige, zweckvolle Verkettung aller Begebenheiten, der Gegenstand einer idealen Vernunftwissenschaft (Div. I. 55). Die Welt selbst ist Gott (N. D. 45, 47, 58 ff.). Alie Einwürfe des Karneades gegen diese unerwiesenen und unerweislichen Lehren waren also jetzt bereits machtlos geworden. Ob und wie er ihnen entgegentrat, ist nicht bekannt.

Deutlicher lassen sich noch heute seine Abwehrbestrebungen gegen Karneades' Kritik des Götterglaubens aus einem längeren Abschnitte bei Sextus Empiricus (Dogm. III. 13–28, 49—136) erkennen, der aller Wahrscheinlichkeit nach im wesentlichen aus seiner Schrift „Über die Götter“ entlehnt ist. Die Hauptgedanken dieses Abschnittes finden sich, wenngleich weniger klar entwickelt, auch im zweiten Buche von Ciceros Schrift „Über die Natur der Götter“, der also ebenfalls Posidonius benutzt hat. Bei Sext. Empir. findet sich hier zunächst eine Zusammenstellung der verschiedenen von den Philosophen unternommenen Versuche, die Entstehung des Götterglaubens in der Menschheit zu erklären (14—28). Hier ist die an letzter Stelle (28)

angeführte Ansicht, die als die der „jüngeren Stoiker“ bezeichnet wird, dafs nämlich die ursprünglichen Menschen mit höherer Begabung und Einsicht ausgestattet gewesen seien und so die Götter erkannt hätten, mutmafslich die des Posidonius.

Es folgt dann eine Aufzählung von solchen, die entweder das Dasein von Göttern schlechterdings geleugnet oder doch in Zweifel gezogen haben (49—59). Zu diesen rechnete Posidonius, wie schon früher bemerkt, auch Epikur. An diese schliefst sich dann eine Zusammenstellung von Argumenten für das Dasein der Götter (60—136), die teils schon von Älteren vorgebracht, teils das eigene Gedankenerzeugnis des Posidonius sind. Diese Zusammenstellung zerfällt in vier Abschnitte: 1. Beweis aus der übereinstimmenden Annahme aller Menschen (61—74). 2. Beweis aus der Welteinrichtung (75—122). 3. Beweis aus den unhaltbaren Konsequenzen der Gottesleugnung (123—132). 4. Widerlegung der Gründe der Gottesleugner (133—136). Hier bringt namentlich der zweite Abschnitt eine Zusammenfassung alles auf diesem Gebiete von Sokrates, Plato, Aristoteles, Zeno, Kleanthe's Geleisteten nebst dem Eigenen des Posidonius. Hier bemerken wir mit besonderer Deutlichkeit den Gegensatz gegen Karneades. Wie bei diesem jeder Gegenbeweis mit den Worten schlofs: „Es gibt also keine Götter“, so schliefst in dieser Zusammenstellung jeder Beweis mit den Worten: „Es gibt also Götter.“ Mehr als kindlich ist hier der dritte Abschnitt: Wenn es keine Götter gebe, würde folgen, dafs es auch keine Religion, keine Gerechtigkeit und keine Weissagekunst geben könnte, welche alle doch tatsächlich vorhanden sind. Im vierten Abschnitt müfsten wir nun endlich seine Auseinandersetzung mit Karneades erwarten. Von diesem Abschnitt sind aber nur einige ganz dürftige, nicht der Rede werte Rudimente von Sextus wiedergegeben worden.

Ziemlich frei ist dagegen auch bei ihm die Stellung gegenüber dem Unfug der allegorischen Mythendeutung, der Hineindeutung des stoischen Systems in die homerischen Dichtungen insbesondere. Zwar verschmäht er es bei dem

Beweise aus der allgemeinen Übereinstimmung nicht, sich ausdrücklich auch auf die Dichter zu berufen (Dogm. III. 63), dagegen unterwirft er die homerischen Schilderungen von den Qualen eines Tantalus und anderen in der Unterwelt in solcher Weise der Kritik der Vernunft, dafs wir erkennen, er ist nicht geneigt, in derartigem einen tiefen Untersinn zu suchen (ib. 67—70).

Ob er die altstoische Lehre vom periodischen Weltuntergange wieder aufgenommen hat, ist trotz einiger Zeugnisse dafür (D. L. VII. 142; D. 338; Cic. N. D. II. 118) nicht ganz sicher. Kam ja doch diese Lehre mit seiner von Plato übernommenen Unsterblichkeitslehre in empfindlichen Zwiespalt und ermöglichte das selbständige Bestehen der Einzelseelen nur während einer Weltperiode! Freilich konnte er auch beim periodischen Rückgang alles Einzeldaseins in das Urfeuer die Entstehung der Einzelseele gleich beim Beginne des neuen Weltablaufs und somit ihre Präexistenz vor dem leiblichen Leben, ja selbst eine Mehrzahl von Verleiblichungen annehmen, aber das völlige Aufgehen im Urwesen blieb doch das Schlufsresultat. Jedenfalls deuten nur unsichere Spuren auf die Möglichkeit hin, dafs er die Wahl zwischen der Ewigkeit der Welt und der stoischen Lehre offengelassen hat (Cic. Tusc. I. 70; S. Emp. Dogm. III. 70, falls beide Stellen auf Posidonius zurückgeführt werden dürfen).

Wie in der Lehre von der Welt, so bleibt er auch in der von der Seele beim stoischen Hylopsychismus stehen. Die Seele besteht aus feurigem Hauch (D. L. 157). Und da auch in der Akademie durch Antiochus, wie in der Schule des Aristoteles bereits durch Kritolaos, dieser stoische Hylopsychismus den platonisch-aristotelischen Immaterialismus völlig verdrängt hatte, so ist das Endresultat dieser langen Entwicklung die Verdunkelung und Zurückdrängung des durch Plato aufgebrachten Dualismus durch das uralte, bereits durch Thales vertretene Prinzip des mit seelischen Eigenschaften versehenen Stoffes.

Diese Seele nun fafst Posidonius, wie es scheint nach dem Vorgange besonders des Xenokrates, als ein dem

Menschen innewohnendes Götterwesen, den angeborenen Daimon (Galen. pl. Hipp. et Plat. 448 f.).

Die Göttlichkeit der Seele war ja auch altstoische Lehre, hinderte aber die älteren Stoiker nicht, ihre Herkunft aus dem elterlichen Organismus bei der Zeugung anzunehmen. Die Bezeichnung als „Daimon" tritt dieser Annahme entgegen und deutet auf Präexistenz. Wie er diese mit der Weltuntergangslehre in Einklang bringen konnte, ist schon angeführt. In der Tat mufs er die Fortdauer der Seele wenigstens während einer ganzen Weltperiode gelehrt haben. Die Seele ist einfach und einheitlich und kann sich daher nicht auflösen; sie kann auch nie aufhören, sich zu bewegen (Cic. N. D. II. 32; Div. I. 115, 130 f.). Dieser letzte Gedanke stimmt genau mit dem Unsterblichkeitsbeweise in Platos Phädrus überein, auf den sich, offenbar in Abhängigkeit von Posidonius, auch Cicero beruft (Tusc. I. 53). Nach diesem Abschnitt bei Cicero (Tusc. I. 26—81) zu schliefsen, hat er auch eigene Unsterblichkeitsbeweise aufgestellt und ist den Sterblichkeitsbeweisen des Panätius ausdrücklich entgegengetreten (26 ff., 56 ff., 81 f.). Insbesondere hat er auch für diesen Lehrpunkt wie für die Existenz der Gottheit die allgemeine Übereinstimmung und insbesondere die Urweisheit der noch jugendkräftigen Menschheit ins Feld geführt (27). Ebenso trat er den Bedenken gegen die Möglichkeit einer körperlosen Existenz der Seele entgegen (50—52).

Auf dieser Grundlage nun konnte er trotz der Stofflichkeit der Seele und trotz der Endlichkeit der Welt sich den ganzen Wust der Jenseitsvorstellungen eines Plato und Xenokrates in freier Umgestaltung aneignen.

So die trübe platonische Anschauung von der Hemmung und Beschwerung der Seele durch die Verbindung mit dem Körper (Tusc. I. 44; Div. II. 110). Auch dürfen wohl für diesen Punkt wie für das ganze Gebiet seiner Jenseitsvorstellungen die Fragmente des Römers Varro herangezogen werden, der für diese Gruppe von Lehren sein Anhänger war (Schmekel, Mittl. Stoa 117 ff.). Da wird

denn z. B. die Seele im Körper mit dem Löwen im Käfig verglichen, der seine Kraft nicht gebrauchen kann (Fr. 32).

Insbesondere aber hat er die platonischen und xenokratischen Jenseitsvorstellungen selbst in freier Umbildung seiner Ansicht vom Weltall und vom Wesen der Seele angepafst.

Wahrscheinlich ist der sogenannte „Traum des Scipio“ in Ciceros Schrift „Vom Staate“ (Buch VI) die Nachbildung einer ähnlichen schriftstellerischen Leistung des Posidonius. Da erscheint dem jüngeren Scipio Africanus im Traume der ältere Scipio und entführt ihn in die Region der Planeten über dem Monde, wo die Seelen der Gerechten ihren Wohnsitz haben. Das Leben im Körper ist eigentlich der Tod, aber der Mensch hat die Verpflichtung, mit dem in den Körper eingeschlossenen göttlichen Feuer in der Welt zu wirken, Gerechtigkeit und Vaterlandsliebe zu üben; dann wird er nach dem Tode in die göttliche Feuersphäre zurückkehren, zur Milchstrafse, wohin sein Führer ihn geleitet hat und wo er die Erde als winzigen Punkt und die acht sie umgebenden Sphären vom Monde bis zur Fixsternsphäre überblickt und die Sphärenharmonie vernimmt. Die Planeten sind ungeheure Kugeln. Die Nichtigkeit des irdischen Ruhmes wird versinnlicht durch Hinweis auf die fünf Zonen der Erde, von denen nur ein geringer Teil der Gesittung zugänglich ist, und auf den gewaltigen Zeitraum des grofsen Weltjahrs von 22000 Jahren, von denen das Nachleben in der Erinnerung der Menschen nur einen winzigen Bruchteil umfafst. Die Seele aber ist ein Gott, so wie Gott die Seele der Welt, und daher unsterblich. Hier wird der Unsterblichkeitsbeweis des platonischen Phädrus angeführt. Die körperfreie Rückkehr in die Ätherwelt wird durch den aufopfernden Dienst des Vaterlandes erreicht.

Hier hat gewifs Cicero manches seinen Zwecken angepafst. Insbesondere mag Posidonius die Bedingungen des Überganges in jene Welt anders gefafst haben. Alle wesentlichen Züge der Schilderung sind aber so ganz im Geiste des Posidonius, dafs an seiner Urheberschaft kaum gezweifelt werden kann.

Teilweise noch bestimmter werden diese Vorstellungen ausgeführt in einem Abschnitte im ersten Buche der Tuskulanen, der von der Gedankenwelt Philos stark abweicht. Auch hier ist dieses Leben eigentlich der Tod, und wie ein lange in Eisen Geschlossener wird die im Tode gelöste Seele erst allmählich die Fähigkeit freier Bewegung wiedererlangen (75). Die Seele durchbricht, ähnlich einem leichten Körper, der im Wasser nach oben steigt, den dichten Luftkreis um die Erde und steigt mit unvergleichlicher Geschwindigkeit empor, bis sie die ihrer eigenen feurig-luftigen Natur entsprechende (wir würden sagen: die ihrem eigenen spezifischen Gewicht entsprechende) Sphäre erreicht hat, wo sie dann in dauerndem Gleichgewicht schwebt (40—43; ebenso S. Emp. Dogm. III. 71—74). Dies Streben des Luftförmigen und Feurigen nach oben, während Erde und Wasser sich niederwärts bewegen, beruht im Grunde auf der aristotelischen Lehre vom natürlichen Orte.

Wenn wir jedoch auch die Fragmente aus Varro für Posidonius in Anspruch nehmen dürfen, so ist diese Vorstellung vom künftigen Lose des Weisen und Gerechten wieder nur ein Ausschnitt aus einer von ihm ausgebildeten, vielgestaltigen und umständlichen Lehre vom jenseitigen Schicksal.

In einer allerdings sehr unsicheren Nachricht (D. 587) wird „den Stoikern“ die Seelenwanderungslehre beigelegt. Wenn dies nun auch in dieser Allgemeinheit völlig haltlos ist, so scheint doch in dieser Angabe ein Nachhall einer Lehre des Posidonius vorzuliegen. Wie es scheint, hat nämlich Varro (Fragm. 42) ganz im Sinne Platos, doch in neuer Gestaltung ein umfassendes System von „Reinigungen“ der Seele von den körperlichen Verunreinigungen gelehrt. Und zwar im Anschlufs an die vier Elemente. Die ganz in das Körperliche versunkenen Seelen gehen in Körper von in der Erde lebenden Tieren über. Nach einem etwas besseren Erdenleben findet der Übergang in die Körper von Wassertieren statt. Im noch günstigeren Falle in den Körper von Tieren, die in der Luft leben. Natürlich ist dies die dichte

und unreine Luft in der Nähe der Erde, unter dem Monde (Fragm. 43).

War dies wirklich Lehre des Posidonius, so schliefst sich daran ganz folgerichtig das körperlose Aufsteigen in die reine Luft- und Feuerregion der Planetenwelt an. (Auch das varronische Fragm. 43 spricht davon.) Wir erhalten so ein abgeschlossenes Gesamtbild einer phantastischen Jenseitslehre, deren Erfindung einem Varro kaum, wohl aber einem Posidonius zugetraut werden kann. Eine gewisse Bestätigung aber erhält diese Annahme auch noch durch das ausdrückliche Zeugnis Ciceros (Div. I. 64), dafs nach Posidonius die Luft voll von unsterblichen Geistern sei. Er legte diesen (ähnlich wie Xenokrates) sogar eine Beihilfe bei der Offenbarung der Zukunft an die Seher bei, da sie schon unverhüllter und deutlicher als die in den Körper eingeschlossenen Seelen den Zusammenhang der Dinge erkennen.

Einen sehr tiefgreifenden Gegensatz gegen die Altstoa und eine sehr starke Hinwendung zu Plato und Aristoteles finden wir nun ferner in Posidonius' Lehre von den Affekten. Er hatte diese Lehre in einer eigenen Schrift „Über die Affekte“ behandelt, aus der wesentliche Gedanken bei Galenus erhalten sind (Pohlenz, Posid. libr. de aff. 1898). Er verwirft die besonders von Chrysipp mit allem Nachdruck durchgeführte Ansicht, dafs auch diese abnormen seelischen Erscheinungen samt und sonders aus der Vernunftnatur der Seele, aus einer unzulänglichen Tätigkeit der Vernunft abzuleiten seien, und nahm aufser der Vernunftseele einen unvernünftigen Seelenanteil an, in dem die Affekte entständen. Er verschmolz hierbei die platonische Dreiteilung mit der aristotelischen Zweiteilung in den vernünftigen und den vernunftlosen, aber des Gehorsams gegen die Vernunft fähigen Seelenteil. Diese niedere Region der Seele entspricht der Tierseele (N. D. II. 29, 33); die Affekte sind die Ausartungen des unvernünftigen Teils, bei deren Entstehen aufser den falschen Urteilen über den Wert der Dinge, die uns berühren, auch der Einflufs des Körpers auf den niederen Seelenteil mitwirkt.

Es ist leicht ersichtlich, welchen bedeutenden Einflufs diese Verbesserung des einseitigen Intellektualismus der Stoiker auch auf die Lehre von den Tugenden und von der Affektlosigkeit (Apathie) haben mufste. Die Tugenden werden durch sie, wie bei Aristoteles, zu Einwirkungen der Vernunft auf das Unvernünftige der Seele; die Apathie wird zu einer völligen Unterjochung dieses anderen durch die Vernunft.

Auf dem Gebiete der Physik im engeren Sinne haben namentlich seine astronomischen und kosmologischen Vorstellungen, auf welchem Gebiete er fachmännischer Forscher war, ein besonderes Interesse. Den Umfang der Erde (Äquator) hat er auf 4500—6000 Meilen bestimmt; die mittlere Zahl zwischen diesen beiden Berechnungen trifft fast genau mit der Wirklichkeit zusammen. Trotzdem ist ihm die Erde nur ein unbedeutender Punkt im Weltall (D. L. 145; Plin. h. n. II. 21; Tusc. I. 40; Rep. IV. c. 16). Denn er nahm sehr bedeutende Dimensionen in der Welt an. Das Fixsterngewölbe ist unberechenbar weit von der Erde entfernt, und die Fixsterne sind von dementsprechender Gröfse. Die Sonne hat einen Durchmesser von 75000 Meilen, ist also zwölf- bis neunzehnmal gröfser als die Erde und $12^1/_2$ Millionen Meilen (in Wirklichkeit 20 Millionen) von der Erde entfernt. Die Entfernung des Mondes von der Erde hatte er, fast genau richtig, auf 50000 Meilen bestimmt (Schmekel, Mittl. Stoa 282 ff.). Diese verhältnismäfsig erhabenen Vorstellungen von der Gröfse der Welt stehen in engem Zusammenhange mit seinen Vorstellungen vom Seelenschicksal. Posidonius hatte auch ein künstliches Planetarium, eine sogenannte Sphäre, verfertigt, an der die einzelnen Planeten sich genau im Verhältnis ihrer wirklichen Umlaufszeiten bewegten (N. D. II. 88; D. L. 146). Bezeichnend ist, dafs er auch einen Kommentar zu Platos Timäus verfafst hatte (S. Emp. Dogm. I. 93).

In eingehender Schilderung hatte er das Bild eines goldenen Zeitalters am Anfange der Menschengeschichte entworfen (Schmekel 287 f.), was wieder mit jenen Berufungen

auf die vollkommene Urweisheit der jugendlichen Menschheit zusammenstimmt.

Seine Lehre vom Lebensziel läuft daraus hinaus, dafs das vernünftige Verhalten das wahrhaft naturgemäfse ist. Er zeigt aber auch in diesem Punkte eine starke Beeinflussung durch Plato und Aristoteles, die freilich an seiner eigenen Forschernatur einen starken Widerhall fand. Wie Plato die höchste Befriedigung in die Anschauung des wahrhaft Seienden setzt und Aristoteles das theoretische Leben neben und über das praktische setzt, so bestimmte er die höchste Glückseligkeit als ein „Leben im Anschauen der Wahrheit und Ordnung des All und in der möglichsten Regelung der Lebensführung zur Freiheit vom unvernünftigen Seelenteile“ (Clem. Al. Strom. II. 416). Nach dieser Formulierung scheint er nicht, wie Aristoteles, die beiden Lebensformen gesondert hingestellt, sondern die praktische Vernünftigkeit ganz und gar in den Dienst der Forschertätigkeit gestellt zu haben. Es ist also ein Lebensziel, das ganz individuell nach dem Bedürfnis des idealen Gelehrten zugeschnitten ist. Darin weicht es denn freilich von den landläufigen stoischen Formulierungen sehr bedeutend ab, und nur in den Einzelbestimmungen der praktischen Seite kommt er auf die stoischen Begriffe und Sätze zurück. Er erkennt das Gebiet der Mitteldinge mit seinen Abstufungen und Wertgegensätzen an und nahm sogar keinen Anstand, die körperliche Lust und den körperlichen Schmerz unter das „Werthabende“ und Vorzuziehende resp. das „Unwerthabende“ und zu Meidende aufzunehmen (Galen. plac. Hipp. et Plat. 450, 400). Dafs er jedoch dem Körperschmerz nur eine ganz untergeordnete Bedeutung beilegte, geht aus folgender Erzählung Ciceros (Tusc. II. 61) hervor. Pompejus (der ihn schon früher einmal aufgesucht hatte: Strabo II. 492; Plut. Pomp. 42) kam — etwa um 62 oder 61, also ungefähr im 72. Lebensjahre des Posidonius — wieder zu ihm und wünschte von ihm einen Vortrag zu hören. Posidonius war gerade von den heftigsten Gichtschmerzen gepeinigt, willfahrte aber doch dem Wunsche des grofsen Römers und

wählte zum Thema seines Vortrages den echt stoischen Satz, dafs es kein Gut (im strengen Wortsinn) gebe als das Sittliche. Diesen glänzend durchgeführten Vortrag unterbrach er häufig durch Zwischenrufe: „Es hilft dir nichts, Schmerz! Du bist zwar beschwerlich, niemals aber werde ich zugestehen, dafs du ein Übel bist!“ Hier haben wir die echt stoische Lehre, und zwar zugleich in Theorie und praktischer Anwendung. Die Erzählung beruht, wie Cicero ausdrücklich hervorhebt, auf dem eigenen Berichte des Pompejus. Diesem Zeugnis gegenüber ist die Angabe, er habe die Tugend für nicht ausreichend zur Glückseligkeit erklärt und auch andere Dinge als Güter bezeichnet (D. L. 128, 103), wohl nur im Sinne einer mehr populären Ausdrucksweise zu nehmen.

Noch weniger als die körperlichen sind die äufseren Dinge Güter oder Übel. Armut z. B. ist kein Übel, wenngleich Reichtum mehr Vorteile als Nachteile bietet (Sen. ep. 87).

Entsprechend der Doppelnatur des höchsten Gutes und in wesentlich anderem Sinne als Panätius nahm er auch eine doppelte Grundtugend an. Die theoretische ist die Weisheit, die praktische die Einsicht. Auch hier ist wieder der Einflufs des Aristoteles deutlich.

Entsprechend aber seiner Ableitung der Affekte ist nun die Einsicht als die praktische Vernünftigkeit ganz wie bei Aristoteles die Beherrschung des unvernünftigen Seelenteils durch die Vernunft. Ja, sogar die Bestimmung des Vernünftigen als der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen hat er übernommen, nicht aber die acht ethischen Tugenden, an deren Stelle er die drei Spezialtugenden Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit treten läfst (Galen. a. a. O. 445; D. L. 92). Diesen Tugenden erster Klasse entsprechen die vollkommenen Pflichten. Posidonius hatte auch von den Konfliktsfällen zwischen diesen vollkommenen Pflichten gehandelt und dabei das Prinzip durchgeführt, dafs die Gerechtigkeit als positives Wirken für das gemeine Beste, weil am meisten der Menschennatur gemäfs, unter allen Umständen der Mäfsigkeit und Enthaltsamkeit vorzuziehen

sei. Er hatte in diesem Sinne eine sehr grofse Zahl von Einzelfällen zusammengebracht, dieselben waren aber nach Ciceros Urteil teilweise so abstofsend und unanständig, dafs man nicht davon reden könne (Offic. I. 159). Er hatte also in dieser Kasuistik offenbar der Preisgebung der geschlechtlichen Reinheit um des gemeinen Besten willen das Wort geredet und war dabei der altbewährten stoischen Geschmacklosigkeit zum Opfer gefallen.

Dafs er auch auf dem Gebiete der Mitteldinge Tugenden und Pflichten zweiter Ordnung anerkannte, ergibt sich schon daraus, dafs er den von Panätius offen gelassenen Teil der Pflichtenlehre, die Lehre von den Konflikten der beiden Pflichtarten, wenngleich nur in gröfster Kürze, zu ergänzen bemüht war (Cic. Off. III. 8; ad Att. 16, 11).

Bei der Lehre von der Verwirklichung des Sittlichen überhaupt treten die Konsequenzen seiner Absage an den einseitigen Intellektualismus und seine Abhängigkeit von Aristoteles besonders deutlich zu Tage. Der intellektuellen Leitung des Tuns durch die Einsicht mufs eine Gewöhnung des niederen Seelenteils an das Richtige vorangehen. Diese gewöhnende Einwirkung mufs schon mit der Geburt beginnen; ja, ihr mufs schon eine mit der Zeugung beginnende Einwirkung auf die unvernünftige Natur vorangehen. Diese direkte Einwirkung auf die unvernünftige Seite findet dann in Selbsterziehung und Selbstgewöhnung ihren Fortgang. Nur auf dieser Grundlage kann die Einsicht wirksam werden (Galen. a. a. O. 443—7, 452). So ist nach Posidonius selbst die Verwirklichung des Ideals des vollkommenen Weisen nicht unmöglich, wenn nur die richtigen Hilfsmittel angewandt werden.

So zeigt Posidonius in seiner Geistesart ein seltsames Gemisch von Geist und Gelehrsamkeit einesteils und abstrusem Aberglauben anderenteils und in seiner Lehre ein Festhalten des stoischen Grundtypus einerseits und eine weitgehende Ummodelung desselben durch platonische und aristotelische Züge andererseits. Er stellt so neben Antiochus eine Endform der langen Wechselwirkung der Schulen dar,

bildet aber zugleich die Überleitung zu den trüben mystischen Entartungen, in denen das antike Denken schliefslich sein Grab gefunden hat.

VI. Die Akademie bei den Römern um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts. Varro und Cicero.

In Bezug auf den Übergang der Philosophie zu den Römern im allgemeinen sind schon im Bisherigen manche Daten vorgekommen. Die Bedeutung der Philosophengesandtschaft von 156 und des Verkehrs des Panätius mit Scipio Africanus für diesen Vorgang ist betont worden. Desgleichen die Verbreitung des Epikureismus bei den Römern seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Dieser Umschwung war um so aufserordentlicher, als noch im Jahre 161 die Lehrer der Beredsamkeit und die Philosophen durch einen Senatsbeschlufs aus Rom verwiesen worden waren (Gell. N. A. 15, 11). Durch die fortschreitende Einmengung der römischen Politik in die Angelegenheiten des griechischen Orients vermehrten sich stetig die Berührungen der Römer auch mit diesem Kulturelemente. Schon um 100 vor Chr. galt die philosophische Ausbildung, abgesehen von dem Interesse, das sie an sich einflöfste, neben der rhetorischen als ein wesentliches Mittel der Vorbildung für die staatsmännische Laufbahn. Auch der Dichter Lucilius († 103) zeigt sich schon stark philosophisch beeinflufst. Bald lehrten griechische Vertreter der verschiedenen Schulen in Rom; so der Akademiker Philo von Larissa seit 88, die Epikureer Phädrus und Philodem seit 90. Versuche, die Philosophie in lateinischer Sprache darzustellen, wurden gemacht, freilich zunächst mit unzulänglichem Erfolge (Cic. Ac. I. 5; Tusc. I. 6, II. 7, IV. 5). Fast der erste erfolgreiche Versuch, dies in würdiger Weise durchzuführen, ist das Lehrgedicht des Lucrez um 52 vor Chr.

Um dieselbe Zeit treten dann Varro und Cicero als Vertreter der letzten beiden Formen der Akademie auf den Plan, jedoch mehr von dem Bestreben geleitet, die jüngeren

Erzeugnisse der philosophischen Literatur in lateinischem Gewande vorzuführen, als ein geschlossenes System auszubilden. Die Bedeutung dieser Arbeiten, besonders der Ciceros, beruht nicht sowohl auf ihrem selbständigen wissenschaftlichen Wert, den sie nicht besitzen, als auf der ungeheuren Wirkung, die diese Vermittlung auf die gesamte Kultur des Westens geübt hat, und auf dem Werte, den beim Verluste der griechischen Originalschriften diese Arbeiten auch für uns noch als geschichtliche Quellen besitzen.

1. Varro.

Marcus Terentius Varro lebte von 116—27 vor Christus. Er war überwiegend universeller Gelehrter in der Weise des Posidonius, dem er auch viel verdankte, ein römischer Posidonius, der gröfste römische Gelehrte (Cic. Ac. I. 8 ff.; Z. 669, 3). Er ist in über 600 „Büchern“ als Mathematiker, Sprach- und Literaturforscher, Rhetoriker, Jurist und Politiker, Historiker und Chronologe, Religionsforscher und landwirtschaftlicher Schriftsteller aufgetreten. Über seinen philosophischen Bildungsgang ist wenig bekannt. Schon in jüngeren Jahren hatte er die Spottgedichte des Kynikers Menippos in seinen „Saturae Menippeae“ nachgeahmt, in denen auch philosophische Probleme behandelt wurden (Ac. I. 8). So z. B. das Problem der Vorsehung in Bezug auf das Zweckvolle der menschlichen Organisation in der Einkleidung einer Rechtfertigung des Prometheus als Menschenbildner (Norden, Beitr. zur Gesch. der griech. Philos. 1892). Wie es scheint, hatte er verhältnismäfsig spät, erst um 79, den Antiochus gehört (Cic. Ac. I. 3, 12; ad Fam. 9, 8; Aug. Civ. D. XI. 10, 3), dem er treu ergeben blieb.

Abweichend von Posidonius sondert er scharf zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften. Erstere ist ihm, wie dem Antiochus, ausschliefslich die Wissenschaft vom höchsten Gute und von der entsprechenden Lebensführung (Aug. Civ. D. XI. 10, 1; Ac. I. 8). Sein eigentliches philosophisches System besteht, wie bei Antiochus, aus einer ganz stoischen Erkenntnislehre und einer stoisch-

akademisch-peripatetischen Güterlehre. Dieses System hatte ihm Cicero in der jüngeren Bearbeitung der Academica, von der nur ein kleiner Teil erhalten ist (Ac. I), in den Mund gelegt. Doch sind die hier ausgesprochenen Gedanken durchaus die des Antiochus. Seine eigene Schrift, in der er seinen philosophischen Standpunkt darlegte („Über die Philosophie"), war offenbar damals (um 45) noch nicht herausgegeben worden. In dieser hat er vermittelst einer höchst pedantischen Einteilung die Zahl der möglichen axiologischen Standpunkte auf die ungeheuerliche Höhe von 288 gebracht gehabt, während er selbst sich durchaus für den des Antiochus entschied (Aug. Civ. D. XI. 10, 1).

Mit dieser Diesseitsphilosophie verband er aber nach dem Vorbilde des Posidonius eine stark entwickelte stoisch-platonische Jenseitslehre. Diese war in seinen „Religionsaltertümern" entwickelt, von denen zahlreiche Bruchstücke erhalten sind. Hier hatte er durch Vermittlung des „Augurs" Scävola die Dreiteilung der Religion nach Panätius übernommen (Schmekel, Mittl. Stoa Fr. 3—12). Seine eigene „philosophische" Religion ist aber nicht die des Panätius, sondern die des Posidonius. Von diesem übernimmt er die Unsterblichkeit und Präexistenz der Seele als eines „Genius" — so überträgt er das griechische „Daimon" —, die Bevölkerung der Weltsphären mit diesen Dämonen, falls sie sich zu ihrem wahren Wesen geläutert haben, die neuen Einkörperungen, wenn die Seele infolge der Affekte und der Verbindung mit dem Körper sich nicht über das Erdelement erheben kann u. s. w. (die betreffenden Fragmente bei Schmekel a. a. O.).

So haben wir also hier schon eine Verquickung der beiden unter sich so verschiedenen Endformen der griechischen Entwicklung als die für die römische Art so charakteristische Form eines ganz äufserlichen Eklektizismus.

2. Cicero.

Cicero hat sich in einem für einen römischen Staatsmann höchst anerkennenswerten Mafse für die griechische Philosophie interessiert und sich mit ihr beschäftigt. Aber

ein Philosoph ist er darum doch nicht geworden. Nicht nur manscht er in viel weitgehenderem Maſse als Varro eklektisch Teile der verschiedensten Systeme durcheinander, er ändert auch mehrfach Überzeugungen und schwankt zwischen verschiedenen Standpunkten haltlos hin und her.

Marcus Tullius Cicero lebte von 106—43 vor Chr. Die Vorbildung, die er in Rom genoſs, war die des Staatsmannes und Redners, schloſs jedoch auch philosophische Studien in sich. Seit etwa 88 hörte er in Rom zuerst den Epikureer Phädrus (Ep. ad Fam. 13, 1), dann Philo von Larissa (Tusc. II. 9, 26; N. D. I. 16; Brut. 306; Plut. Cic. 3), sowie einen Stoiker namens Diodotos, der auch später, solange er lebte, sein Hausgenosse blieb (Brutus 309; Ac. II. 115; Z. 585). Nach einer mehrjährigen praktischen Wirksamkeit unternahm er dann, 27 jährig, 79 und 78 eine Bildungsreise nach Athen. Hier hörte er nochmals Phädrus, sowie ferner den Epikureer Zeno von Sidon (Fin. I. 16, V. 3; Tusc. III. 38; N. D. I. 93; Leg. I. 53), vornehmlich aber Antiochus von Ascalon (Brut. 315; Ac. I. 13, II. 113). Auch Posidonius in Rhodos lernte er auf dieser Reise kennen (N. D. I. 6; Tusc. II. 61; Fat. 5; Brut. 316; Plut. Cic. 4) und blieb bis zu dessen Tode mit ihm in Verbindung.

Schwerlich hatte Cicero damals schon einen festen philosophischen Standpunkt gewonnen. Er bekennt auch selbst, daſs er während der nun folgenden dreiſsigjährigen Tätigkeit als Staatsmann seine philosophischen Studien nur in sehr eingeschränktem Maſse durch gelegentliche Lektüre, um die Sache nicht ganz in Vergessenheit kommen zu lassen, fortgeführt habe (Ac. I. 11; Offic. II. 1), behauptet jedoch, daſs er auch in seinen Reden vielfach die Früchte seiner philosophischen Studien zum Ausdruck gebracht habe (N. D. I. 6).

Nur stufenweise wendet er sich dann gegen Ende dieses Menschenalters, da die öffentlichen Zustände sich mehr und mehr für seinen aristokratisch-republikanischen Standpunkt ungünstig gestalteten, der theoretischen Beschäftigung zu. Die erste Gruppe der hierher gehörigen Schriften, die

rhetorischen, können nur in eingeschränktem Sinne für die Philosophie in Betracht kommen. Von denselben sind zu nennen die drei Bücher „Vom Redner“, 55 verfafst, ferner „Brutus oder von den berühmten Rednern“ und „Der Redner“, beide 46 verfafst. In diesen Schriften kommen manche für die Philosophiegeschichte wichtige Angaben vor; auch werden darin die in den griechischen Schulen viel erörterten Streitfragen behandelt, ob die Rhetorik eine Wissenschaft und Kunstlehre oder nur eine Sammlung von Handwerksregeln sei, ob die Rhetorik im Staate zu dulden sei, ob der Redner der philosophischen Bildung bedürfe. Sie werden sämtlich bejahend beantwortet und insbesondere betont, dafs der Redner der Ethik bedürfe (Vom Redner I. 68 f., III. 78, 81). Doch zeigt vornehmlich die älteste dieser Schriften, die vom Redner, ihn noch in einer gewissen Ferne von der Philosophie und ohne ausgeprägten philosophischen Standpunkt (IV. 61 ff.).

Eine Übergangsphase zu seiner philosophischen Schriftstellerei im engeren Sinne bilden sodann die beiden staatstheoretischen Schriften „Vom Staate“ und „Von den Gesetzen“, den Jahren 54—50 angehörig. Wie wenig auch in diesen noch die ihm nachher eigene philosophische Stellungnahme zu Tage tritt, zeigt, dafs er in den drei ersten Büchern der Schrift „Vom Staate“ und entsprechend auch in den „Gesetzen“ entschieden Panätius nachgearbeitet und sich in echt stoischer Weise zur Gerechtigkeit als einem Ausflusse der Weltvernunft bekannt hat. Das vierte und fünfte Buch sind nur in trümmerhaftem Zustande erhalten. Dagegen hat er dann im sechsten Buche im „Traume des Scipio“ sich der so ganz anders gearteten Lehrform des Posidonius zugewandt und der gröfsten Wahrscheinlichkeit nach sogar ein Phantasiestück desselben direkt nachgeahmt. Es soll hier, wie im „Staate“ Platos, zum diesseitigen Werte der Gerechtigkeit, der eben in der Übereinstimmung mit der wahren Menschennatur besteht, auch noch ihr jenseitiger Lohn aufgezeigt werden. So läfst er denn dem jüngeren Scipio zwei Jahre vor der Zerstörung Karthagos (146) seinen Adoptivvater, den älteren Scipio, im Traume

erscheinen. Derselbe verkündigt ihm sein Schicksal voraus und zeigt ihm in der bereits bei Posidonius geschilderten Weise den Wohnsitz der körperfreien Seelen der Gerechten in der Planetenwelt.

Ganz so wie namentlich im dritten Buche des „Staates“ tritt uns auch im ersten Buche der „Gesetze“ der Geist des Panätius entgegen. Die eigentliche Quelle des wahren Rechtes ist die Philosophie als die Selbsterkenntnis des göttlichen Geistes in uns, der ein heiliges Götterbild ist. Auch die Ableitung der wahren Glückseligkeit aus den vier Kardinaltugenden als dem wahrhaft Naturgemäfsen (c. 23) entspricht ganz der Lehrart des Panätius. Doch finden sich hier schon starke Hinweise auf die Lehre des Antiochus, dafs die stoische und akademische Lehre eigentlich dieselbe sei. Mit grofsem Nachdruck weist Cicero, der hier selbst die Unterredung führt und im eigenen Namen spricht, darauf hin, dafs der Unterschied in der Güterlehre zwischen den beiden Schulen nur ein geringfügiger sei. Zeno wolle neben dem Sittlichen keinen Bestandteil des höchsten Gutes zulassen. Er behauptet, dafs dieser Streit beigelegt werden könne, und wünscht sich, als Schiedsrichter aufgerufen zu werden (20 f.). Wir sehen, wie hier sein Denken schon um ein Erhebliches näher an die bald darauf so eifrig von ihm erörterten Probleme herangerückt ist. Aber immer noch betrachtet er diese Fragen aus einer gewissen Entfernung; sie sind ihm noch nicht wieder geläufig geworden.

Im zweiten Buche der „Gesetze“ wird dann auf den echt stoischen Gedanken zurückgegangen, dafs das wahre Recht der Vernunftwille der Gottheit selbst ist. Daran schliefst sich dann in offenbarer Nachahmung der platonischen „Gesetze“ eine ideale Staatsgesetzgebung, in die altertümliche Sprache der Zwölftafelgesetze eingekleidet, wie bei Plato durch eine Vermahnung an die Bürger eingeleitet (c. 7). Auch in dieser Vermahnung kommt der Gedanke der ewigen Weltvernunft, der man zu Danke verpflichtet sei, zum Ausdruck. Und auch in den „Gesetzen“ selbst wird (c. 11), sei es nach Plato, sei es in Anlehnung an Posidonius, als Glaubensartikel verkündigt, dafs alle Seelen

unsterblich, die der Tapferen und Rechtschaffenen aber göttlich sind, weil die Götter selbst in ihren Seelen wohnen. Dieser Gegenstand füllt auch noch das dritte Buch, das am Schlusse verstümmelt ist. Wahrscheinlich sind drei Bücher dieser Schrift verloren, aber selbst mit diesen sechs Büchern hatte Cicero das Ganze noch nicht abgeschlossen. Er hat die Schrift unvollendet hinterlassen (Quinctil. 12, 3).

Also auch hier Panätius und Posidonius, ferner Plato, aufserdem aber in der Bezugnahme auf Antiochus ein schwaches Vorspiel der bevorstehenden Entwicklung.

Nach dem Siege Cäsars über Pompejus (48) zieht sich Cicero notgedrungen ganz aus dem öffentlichen Leben zurück und widmet sich ganz philosophischen Studien. Der Tod seiner Lieblingstochter Tullia Anfang 45, den er als eine schwere Wunde bezeichnet, die ihm das Schicksal geschlagen (Ac. I. 11; N. D. I. 9), verstärkte das Bedürfnis nach einer trostbringenden Beschäftigung. Im ganzen führt er eine ganze Reihe von Beweggründen für diesen Rückgang auf philosophische Studien an: er gewährt ihm Trost; er ist eine würdige Ausfüllung seiner unfreiwilligen Mufse; er entspricht seinen vorgerückten Jahren; er hofft durch Darbietung der griechischen Geistesschätze in lateinischem Gewande seinem Volke noch nützen zu können, und schliefslich, wenn das alles nicht zutrifft, so bedarf er doch überhaupt irgend einer Tätigkeit (Ac. I. 11, II. 6; Div. II. 1).

Seine ganze philosophische Schriftstellerei im engeren Sinne fällt in den kurzen Zeitraum von 45—43. Und selbst diese kurze Zeit philosophischer Sammlung wird noch durch ein beinahe achtmonatliches erneutes Eintreten in eine politische Aktion unterbrochen, als er nach der Ermordung Cäsars (44) in den 14 „Philippischen Reden" von September 44 bis April 43 gegen Antonius für die Republik eintrat. Nachdem dann im Oktober 43 das zweite Triumvirat zu stande gekommen war, wurde er geächtet und im Dezember desselben Jahres durch die Schergen des Antonius hingemordet.

Die erste der so entstehenden philosophischen Schriften war die „Trostschrift" (Consolatio), in der er sich selbst

wegen des Verlustes der Tochter Trost zusprach. Die Schrift ist verloren. Als sein Vorbild soll Cicero selbst die Schrift des alten Akademikers Krantor „Über das Leid“ bezeichnet haben (Plin. Nat. hist. praef. 22). Er hatte in ihr das Erdenleben so jammerhaft geschildert, dafs der Leser, wie er selbst in den Tuskulanen (I. 76) seinen Mitunterredner bemerken läfst, ganz von dem Wunsche erfüllt wurde, diese Welt zu verlassen. In der Tat hatte er die Verbindung der Seele mit dem Körper nach der alten orphischen Lehre als Strafe für vorirdische Vergehen bezeichnet und mit dem grausamen Verfahren etruskischer Räuber verglichen, die Lebende mit Leichnamen Angesicht gegen Angesicht zusammenkoppelten (Lactant. div. iust. III. 18, 18). Die entschiedene Hoffnung auf ein körperloses Fortleben, die er darin ausgesprochen hatte, weist auch auf einen Einflufs des Posidonius hin. Doch hatte er diesen Jenseitsglauben in dieser Schrift auf die vermeintlich aristotelische, in Wirklichkeit kritolaische Theorie gegründet, dafs die Seele aus keinem der vier Elemente, sondern aus dem Stoffe der Welt über dem Monde, aus Äther, bestehe (Tusc. I. 65 f.).

Unmittelbar auf diese Schrift folgte der „Hortensius“, eine glänzend geschriebene Ermunterung zum Studium der Philosophie in der Form einer Verteidigung gegen ihre Verächter, also eine Nachbildung jener von Aristoteles bis auf Posidonius häufigen Gattung philosophischer Schriften, die protreptikós genannt wurde. Auch diese Schrift ist bis auf unbedeutende Reste verloren. Cicero selbst erwähnt sie als seine erste eigentlich philosophische Schrift (Div. II. 1) und bemerkt, dafs er in ihr die Einwürfe gegen die Philosophie dem Hortensius in den Mund gelegt habe (Fin. I. 2). Er bemerkt auch, dafs er darin die Tugend als lehrbar und die Philosophie als „Schule der Tugend“ erwiesen habe (Offic. II. 6). Wir erfahren, dafs er in ihr den Hortensius schliefslich von seiner Abneigung zurückkommen und dafs er in ihr noch nicht den nachher so entschieden von ihm vertretenen erkenntnistheoretischen Standpunkt Philos hervortreten liefs (Ac. II. 61). Überhaupt

handelte es sich in ihr noch keineswegs um eine bestimmte Richtung in der Philosophie, sondern um die Philosophie selbst (August. Conf. III. 4, 8).

Wegen ihrer glänzenden Sprache wurde die Schrift noch im vierten nachchristlichen Jahrhundert in den Rhetorenschulen gelesen, und Augustinus, der dies bezeugt, gibt zugleich Zeugnis, dafs ihn, den ungläubigen und einem lockeren Wandel ergebenen Achtzehnjährigen, bei dieser Lektüre aufser der Form auch der ernste Inhalt ergriffen und von einem leichtfertigen Leben zu einer ernsteren Lebensrichtung geführt habe (Confess. III. 4, 7, VIII. 7, 17; Beata vita 4). Auf seinem späteren christgläubigen Standpunkte erkennt der Kirchenvater in der Schrift, die eine so gewaltige Umwandlung in ihm bewirkte, ein Werkzeug der vorlaufenden Gnade, und noch zu dieser Zeit vermifst er in ihr nichts als den Namen Christi.

Der Gedankengang der Schrift läfst sich aus den Fragmenten nur in den dürftigsten Umrissen herstellen. Hortensius erhob auf Kosten der Philosophie Poesie und Beredsamkeit, machte sich über die dialektischen Trugschlüsse lustig, pries Ruhm und Reichtum u. dergl. Die Gegenrede ging vom allgemeinen Glückseligkeitsverlangen aus, fafste also die Aufgabe und den Wert der Philosophie ganz im praktischen Sinne auf, wies auf die Inhaltsleerheit und Inhaltsbedürftigkeit des Ausdrucks Glückseligkeit hin, widerlegte die landläufigen Lösungen der Glückseligkeitsfrage, durch die man sich nur elend mache, und zeigte in der Philosophie das Heilmittel dieses Elends, indem sie auf die Kultur der Seele hinarbeite. Diese gewähre, wenn mit dem Tode alles aus sei, die höchste Befriedigung im Diesseits und, wenn es ein Jenseits gebe, die beste Vorbildung der Seele für ein künftiges, vollkommneres Leben (Plasberg, De Hortens. dialogo, I. D. 1892).

So wenig wie in der „Trostschrift“ hat Cicero im „Hortensius“ selbständig erarbeitete Gedanken vorgetragen. Dafs dies auch in der nun folgenden rapiden Schriftstellerei nicht seine Absicht war, spricht er in einer erhaltenen Briefstelle unverhohlen aus. „Es sind Abschriften, die mit

geringer Bemühung entstehen. Nur die Worte bringe ich herzu, an denen ich Überflufs habe." (Ad Att. 12, 52.) Zu diesem Bekenntnis stimmt auch der Inhalt der Schriften. Schon die bis in die einzelnen Verästelungen vorgetragenen Gedankengänge der einzelnen Systeme, mehr noch die oft willkürlichen Kürzungen und die auf unzulängliche Verarbeitung der Vorlage deutenden Unklarheiten zeigen die Unselbständigkeit seines Arbeitens. Weitere Beweise einer ganz flüchtigen und unselbständigen Reproduktion werden sich bei den einzelnen Schriften ergeben. Dennoch war die Arbeit nicht ganz so leicht, wie er sie in der Briefstelle bezeichnet. Sein Überflufs an Worten reichte doch nicht hin, um die philosophischen Kunstausdrücke des Griechischen in die hierfür noch fast völlig ungeschulte lateinische Sprache zu übertragen. Vielfach führt er den griechischen Ausdruck an und setzt versuchsweise eine lateinische Neubildung daneben, die er durch die Neuheit der Aufgabe entschuldigt (z. B. Fin. III. 12; Ac. I. 24). Diese Schwierigkeit aber wird ihm dann wieder aufgewogen durch die Freude und den patriotischen Stolz, dafs es gelingt, über philosophische Fragen lateinisch zu sprechen (Ac. I. 18), und er erteilt sich selbst Lob wegen dieses Gelingens (Fin. I. 11, V. 96; Offic. I. 2; N. D. I. 7 f.). Und in der Tat sind die meisten der philosophischen Kunstwörter lateinischer Herkunft, mit denen wir heute wie mit etwas Selbstverständlichem hantieren, wie Qualität, Quantität, Element u. dergl., von ihm zuerst geprägt und in Umlauf gesetzt worden, wie denn auch inhaltlich die Bedeutung seiner Übertragungen für die fernere Kulturentwicklung von gar nicht abzuschätzender Bedeutung ist.

Bei dieser Sachlage konnten die Schriften Ciceros schon im vorstehenden für die griechische Philosophie, namentlich von Karneades an, ständig nicht nur als Quelle einzelner Notizen, sondern als Zeugnis für die Gedankengänge ganzer Schriften benutzt werden. An dieser Stelle bedarf es nur noch kürzerer Darlegungen, wie er in den einzelnen Schriften seine Vorlagen benutzt und ineinandergearbeitet hat, sowie ferner der Hervorhebung solcher Partien, in denen er im



eigenen Namen spricht und persönliche Überzeugungen kundgibt.

Über die Reihenfolge der jetzt in rascher Folge entstehenden Schriften besitzen wir sein eigenes Zeugnis (Div. II. 1). Danach liefs er auf den „Hortensius" die „Akademischen Untersuchungen" folgen, in denen er gezeigt habe, welches philosophische System er für das am wenigsten anmafsende, für das folgerichtigste und eine geschmackvolle Darstellung am meisten begünstigende halte. Dies ist das System Philos.

Es wird der Gegensatz der beiden letzten selbständigen Häupter der Akademie, des Philon von Larissa und des Antiochus, nach deren eigenen Schriften zur Darstellung gebracht. Das drückt denn auch der Titel „Akademische Untersuchungen" aus. Von der doppelten Bearbeitung dieser Schrift und dafs wir von der älteren Bearbeitung nur die zweite Hälfte, von der späteren Bearbeitung in vier Büchern nur einen Bruchteil des ersten Buches besitzen, davon war schon die Rede. Cicero bekennt sich hier in der erkenntnistheoretischen Frage mit vollster Entschiedenheit zur skeptischen Lehre Philos, uud zwar nicht nur dadurch, dafs er in beiden Bearbeitungen die Verfechtung des philonischen Standpunktes selbst übernimmt, sondern auch dadurch, dafs er die wegen dieser Parteinahme ihm ganz persönlich gemachten Vorwürfe auch ebenso persönlich beantwortet (Ac. II. 7—9, 61; I. 13). Was jedoch den Gegensatz in der Güterlehre und Ethik anbetrifft, so bekennt er sich in dieser Schrift, soweit sie erhalten, keineswegs zu der eigentümlichen Lehrform Philos, wie wir sie vornehmlich aus Ciceros eigener Darstellung in den Tuskulanen kennen gelernt haben, sondern eher, wenngleich mit aller möglichen skeptischen Zurückhaltung und Einschränkung, zu der des Antiochus, den er mit dem Polemons und der Peripatetiker für übereinstimmend erklärt (II. 128—141, besonders 139).

Wir finden also in dieser Schrift zum ersten Male eine ausgeprägte Parteinahme Ciceros auf philosophischem Gebiet. Und zwar ist es diejenige, der er auch fernerhin sich wenigstens zeitweilig zugetan zeigte: in der Erkenntnislehre

philonische Skepsis, in der Güterlehre der altakademische und halbstoische Standpunkt des Antiochus, doch nur als der wahrscheinlich richtigste. So findet sich also auch bei Cicero, wie bei Varro, eine Verschmelzung mehrerer jener griechischen Endstandpunkte, die selbst schon Verschmelzungsprodukte waren, also eine Verschmelzung in zweiter Potenz. Nur dafs es sich bei Varro um Antiochus und Posidonius, bei Cicero um Philo und Antiochus handelt.

Als seine nächste Schrift bezeichnet er (Div. II. 1) die über das höchste Gut und Übel. Diese Lehre bilde, wie er hier ausdrücklich im eigenen Namen betont, das eigentliche Fundament der Philosophie, und so habe es ihn gedrängt, die Gegensätze der Schulen in dieser entscheidenden Frage zur Darstellung und zum Austrag zu bringen.

Die Schrift beginnt mit einer längeren Einleitung (I. 1—12), in der Cicero seine philosophischen Bemühungen gegen eine Reihe von Einwänden verteidigt, die offenbar auf Grund seiner bisherigen Veröffentlichungen von verschiedenen Standpunkten aus gegen die Philosophie überhaupt und gegen seine Beschäftigung mit ihr insbesondere lautgeworden waren. Wir sehen hier, wie starken Vorurteilen auch damals noch die Philosophie in Rom begegnete. Insbesondere fand man es nicht standesgemäfs für einen Mann von seinem Range, sich so fachmäfsig in diese Schulfragen zu vertiefen und sogar Bücher darüber zu schreiben. Im Verlaufe seiner Antwort auf diese Vorwürfe spricht Cicero geradezu seine Absicht aus, Abschnitte der griechischen Autoren getreu zu übertragen (7), und bringt ferner auch hier die Wichtigkeit des Gegenstandes, den er behandeln will, nachdrücklich zur Geltung. Ob es denn wichtigere Fragen gebe als die nach dem letzten Erstrebenswerten, wonach sich das ganze Handeln zu richten habe, oder nach dem, was die Natur erstrebe? Und ob nicht der Widerstreit der Denker über diese Fragen der würdigste Gegenstand der Untersuchung sei, würdiger als kniffliche Rechtsfragen über das Mein und Dein? (12.)

Er führt dann in Buch I und II in Form einer Unterredung zwischen ihm und einem römischen Epikureer das Für und Wider in Bezug auf die epikureische Güterlehre vor. Zunächst erhebt er selbst eine Anzahl von Einwänden gegen das System nach allen seinen Hauptteilen (I. 14—26), und darauf gibt der Gegner, wie wir gesehen haben, nach Zeno von Sidon, eine Darstellung der epikureischen Lustlehre, worauf dann Cicero im zweiten Buche, und zwar nach Antonius, die Widerlegung liefert. Der Umstand, dafs diese Rede und Gegenrede im einzelnen kaum aufeinander Bezug nehmen, bildet allein schon einen Beweisgrund, dafs hier nicht selbständige Gedankenarbeit, sondern ganz äufserliche Zusammenschweifsung fremden Gedankengutes vorliegt.

In ganz ähnlicher Weise wird in Buch III und IV mit dem stoischen System verfahren. Die Szenerie ist eine veränderte. Der strenge Stoiker Marcus Cato Uticensis, derselbe, der nach der Schlacht von Tapsus (46) die Freiheit Roms nicht überleben wollte, vertritt die strengere, der Altstoa sich annähernde Form des stoischen Systems, wahrscheinlich nach Hekaton. Die Zeit der Unterredung ist also vor dem Jahre 46 zu denken. Die Erwiderung Ciceros beruht auf einer Polemik des Antiochus. Natürlich nehmen die beiden Reden im einzelnen ebensowenig Rücksicht aufeinander, wie dies bei denen der beiden ersten Bücher der Fall war. Das Disputieren gegeneinander ist nur äufserlicher Schein, eine leere Spiegelfechterei.

Das fünfte Buch versetzt uns in die Jugendzeit Ciceros zurück, als er in Athen Hörer des Antiochus war. Mit römischen Studiengenossen lustwandelt er in den herrlichen Spaziergängen der Akademie. Einer der Teilnehmer, der sich zur Schule des Aristoteles bekennt, aber in dem Sinne, dafs er sie mit der alten Akademie und mit Antiochus für wesentlich eins hält (7), wird veranlafst, die Lehre seiner Schule vom höchsten Gute vorzutragen. Schon vor dem Beginn des Vortrags deutet Cicero darauf hin, dafs das Vorzutragende mit der Ansicht des Antiochus im wesentlichen zusammenfallen werde (8), ein genügender Fingerzeig,

dafs auch hier Antiochus die Vorlage bildet. Zum Überflufs bemerkt dann auch noch der angebliche Peripatetiker selbst, dafs Antiochus die Lehre dieser Schule am besten dargelegt und zugleich bewiesen habe, sie stimme sowohl mit Aristoteles wie mit Polemon überein (14), sowie dafs er selbst seine peripatetische Lehre nach Antiochus umgewandelt habe (75). Und auch Cicero betont, dafs es sich hier um die Lehre des Antiochus handle (81).

Auch dieser Peripatetiker nun erklärt die Lehre vom höchsten Gute für die entscheidende in der Philosophie (15). Die Lösung, die er dieser Frage gibt, ist ganz die des Antiochus, und es ist daher der Gedankengang auch dieses Buches bereits bei Antiochus dargelegt worden. Hier kommt es nur darauf an, auch die Stellung Ciceros selbst zur Formel des Antiochus festzustellen. Diese kommt in der an den Vortrag sich anschliefsenden Diskussion zum Ausdrucke. Er erhebt zunächst dagegen den Vorwurf der mangelnden Folgerichtigkeit und zeigt sich geneigt, diese vielmehr dem altstoischen System zuzuerkennen. Nachdem aber der Peripatetiker in einer neuen glänzenden Erörterung gezeigt hat, dafs die Formel vom glückseligen und glückseligsten Leben mit Natur und Erfahrung in Einklang stehe (86—95), erklärt Cicero, jener sei im stande, auch ihn zu sich herüberzuziehen (95). Er erklärt sich also im wesentlichen mit dem axiologischen Standpunkt des Antiochus einverstanden.

Im Unterschiede von den „Akademischen Untersuchungen“, in denen der erkenntnistheoretische Gegensatz der beiden letzten Akademiker stark im Vordergrund stand, tritt also in unserer Schrift diese Frage ganz zurück und dagegen die dort nur angedeutete Übereinstimmung mit Antiochus in der Güterlehre in hellere Beleuchtung. Doch behält sich auch hier Cicero ausdrücklich seinen Philonismus vor und betont nur, dafs er auch von diesem Standpunkte aus das Einleuchtende sehr wohl billigen könne (76).

Die Schrift vom höchsten Gut bezeichnet nach Inhalt und Form den Höhepunkt dieser philosophischen Schrift-

stellerei Ciceros. Inhaltlich faſst sie, wenn auch nicht in eigener, selbständiger Gedankenarbeit, sondern in entlehnten Gedankengängen, fast den gesamten Ertrag des griechischen Denkens auf dem eigensten Gebiete der Philosophie, dem axiologischen, in lebendigster Weise zusammen. In der Form macht sie wenigstens mehrfach Ansätze, die bloſse Gegenüberstellung zweier zusammenhängender Vorträge durch eine lebendigere Wechselrede in der Weise Platos zu ergänzen. Insbesondere aber zeigt das fünfte Buch geradezu Ansätze zur Nachahmung Platos auch in der dichterischen Vergegenständlichung der Vorgänge. Da ist eine Gruppe jugendlicher Römer, die sich in der Akademie in schwärmerischen Erinnerungen ergehen, wie sie die Örtlichkeit wachruft, da sind Spuren von Charakterschilderung der verschiedenen mitwirkenden Persönlichkeiten, da ist sogar ein liebenswürdiger, noch in der Entwicklung begriffener Jüngling, der mit einer gewissen, wenngleich äuſserst zahmen Galanterie behandelt wird, da ist vor allem teilweise ein sehr lebendiger, geistvoller Dialog. Freilich zeigen diese Ansätze auch wieder aufs deutlichste, daſs ein Cicero den hohen poetischen Anhauch Platos nicht entfernt zu erreichen im stande war.

Es folgten nun die „Tuskulanischen Unterredungen“ (Div. II. 2). Hier zeigt sich so recht, wie schwankend und bestimmbar, ja selbst wie wenig unterscheidungsfähig ein Denken ist, das sich seine Überzeugungen nicht innerlich erarbeitet, sondern nur äuſserlich aufnimmt. Zeigte sich Cicero im „Höchsten Gut“ und selbst schon in den „Academica“ geneigt, neben seiner philonischen Skepsis die Glückseligkeitslehre des Antiochus mit ihren drei ungleichartigen Güterklassen zu übernehmen, so gerät er in dieser Schrift auch auf dem axiologischen Gebiet ganz und gar in das Fahrwasser Philos. Der Inhalt der hier entwickelten Lehre ist bereits bei Philo dargelegt, für den unsere Schrift Hauptquelle ist. Nur kurz sei daran erinnert, daſs hier von den Kardinaltugenden als Gütern, weil sie aus Naturtrieben entspringen und Naturbedürfnissen entsprechen, keine Rede ist, daſs vielmehr an

deren Stelle die Heilung der Affekte als Seelenkrankheiten tritt. Die Tugend beglückt als Seelengesundheit, als Freiheit von der Herrschaft der Affekte. Also eine völlig verschiedene, gänzlich andersartige Denkrichtung in der Glückseligkeitslehre! Und doch macht sich durch sämtliche fünf Bücher hindurch ausdrücklich Cicero selbst zum Vertreter dieses abweichenden Gedankenkreises!

Aber damit nicht genug! Er beläſst diese Gedankengruppe nicht einmal in ihrer wohlgeordneten, folgerichtigen Einheitlichkeit; er setzt ihr einen häſslichen Flicken von völlig anderem Stoffe und anderer Farbe auf.

Das erste Buch handelt vom Affekt der Todesfurcht. Hier lag es gewiſs in der skeptischen Weise des Philo, beide Möglichkeiten, den Untergang wie die Fortdauer der Seele im Tode, in Betracht zu ziehen, und bei seinem Bestreben, den Affekt der Todesfurcht zu heilen, muſste er sich für die letztere Alternative die Aufgabe stellen, den Übergang in ein vollkommneres Leben als möglich zu erweisen. Was finden wir aber statt dessen bei Cicero? Mit der gröſsten Ausführlichkeit versetzt er uns bei dieser Frage in den dogmatisch-phantastischen Gesichtskreis des Posidonius. Er verliert plötzlich die doppelte Möglichkeit ganz aus dem Auge und gebärdet sich, als komme es einzig und allein darauf an, eine ganz bestimmte, scharf ausgeprägte Vorstellungsweise über das Leben nach dem Tode als felsenfeste Wahrheit zu erweisen (26—81). Dafür werden die „dem göttlichen Ursprunge" der Menschheit noch nahestehenden Urmenschen als Zeugen angerufen, dafür der Heroenglaube ins Feld geführt, dafür das allgemeine Urteil angerufen, dafür die phantastischen Vorstellungen vom Aufsteigen der luftig-feurigen Seele in die ihr entsprechende Region entrollt, um dann einen ganzen Apparat von Beweisen für die Präexistenz wie für die nachirdische Fortdauer der Seele aufzubieten und sogar auf den Gedankengang seiner „Trostschrift" zurückzugreifen. So dogmatisch konnte ein Philo nicht auftreten; das ist, wie auch schon früher geltend gemacht, ein Flicken aus Posidonius, mit dem er nicht nur die Folgerichtigkeit der Argumentation

zersprengt, sondern auch seines eigenen Philonismus spottet. Diesem letzteren macht er in diesem Zusammenhange nur darin ein geringfügiges Zugeständnis, dafs er es dahingestellt sein läfst, ob die Seele ein Gemisch aus Luft und Feuer ist, oder ob sie — angeblich nach Aristoteles — aus dem fünften Element der Region über dem Monde besteht (40 f., 60, 66 f.). Dafs sie jedenfalls aus einem mit seelischen Eigenschaften behafteten Stoffe besteht (Hylopsychismus!), das steht ihm mit allen seinen Zeitgenossen fest.

Die Frage der philosophischen Parteistellung Ciceros steht also für den Augenblick so, dafs er erkenntnistheoretisch unverrückt am Philonismus festhält, in der Ethik aber vom Standpunkt des Antiochus eine Schwenkung herüber zu dem Philos gemacht hat, daneben aber, ähnlich wie Varro, den ausschweifenden Jenseitshoffnungen des Posidonius nachhängt.

Nach den Tuskulanen nun wendet er sich von diesen axiologischen Fragen ab und befafst sich in einer Reihe von Schriften mit derjenigen Gruppe der physischen Fragen, die man die theologische nennen könnte. Er behandelt die Natur der Götter, die Frage der Weissagung und die der Vorausbestimmung (heimarméne). Es werden hier Fragen erörtert, die nur in einem ganz entfernten Zusammenhange mit dem stehen, was er selbst so nachdrücklich für die eigentliche Aufgabe der Philosophie erklärte. Weder Philo noch Antiochus hatten sich mit diesen Fragen eingehender befafst. Es sind die gewaltigen Angriffe, die Karneades auf diesem Gebiete vornehmlich gegen die Stoa, in geringerem Umfange auch gegen den Epikureismus gerichtet hatte, und die dadurch veranlafsten Kämpfe, die hier sein Interesse in Anspruch nehmen. Dies Interesse wurde wohl hauptsächlich durch die Schriften des Posidonius wachgerufen.

Die drei Bücher von der Natur der Götter bilden eine einheitliche grofse Disputation, in der Cicero selbst sich durchaus passiv verhält. Im vollsten Umfange wird hier das schon in den Academica, mehr noch in den vier ersten Büchern vom höchsten Gut geübte Verfahren in Szene

gesetzt, Vertreter der verschiedenen Schulen in zusammenhängender Rede ihre Stellung zur Frage darlegen zu lassen, wobei jedoch tatsächlich nur Auszüge aus den betreffenden Schriften griechischer Vertreter der verschiedenen Standpunkte einander gegenübergestellt werden. Im ersten Buche wird die Vertretung der epikureischen Götterlehre aus Phädrus und Zeno von Sidon entlehnt; die karneadeische Bekämpfung derselben beruht auf einer Schrift des Klitomachos. Die Geltendmachung der stoischen Lehre im zweiten Buche beruht hauptsächlich auf Posidonius, die Bestreitung der stoischen Lehre im Sinne des Karneades, die das dritte Buch ausfüllt, wieder auf Klitomachos. Hier sind, wie schon früher bemerkt, grofse Partien, wahrscheiniich durch den Glaubenseifer des Mittelalters, vernichtet worden. Das Ganze ist in der Anordnung, die ihm Cicero gegeben hat, eine Gruppe von Scheinkämpfen mit Waffen, die eigentlich gegen ganz andere Gegner geschliffen waren als diejenigen, gegen die Cicero sie richten läfst. Das Einzelne dieser Ausführungen ist schon an den betreffenden Stellen verwertet worden, wo es als Material und Zeugnis für die in Betracht kommenden Denkrichtungen willkommen zu heifsen war. Hier kommt nur die Frage in Betracht: Wie stellt sich Cicero selbst zu diesen Gegensätzen?

Diese seine persönliche Stellung kommt in einer umfangreichen Einleitung (I. 1—14) und in einer ganz kurzen Schlufsbemerkung zum Ausdruck. In der Einleitung betont er wiederholt und nachdrücklich seinen philonischen Wahrscheinlichkeitsstandpunkt und zeigt, dafs gerade die ungeheuren Gegensätze der gröfsten Denker in der Götterfrage demselben zur Rechtfertigung dienen (1 f., 6, 10—14). Anderenteils aber spricht er die Überzeugung aus, dafs ohne den Glauben an eine göttliche Weltleitung keine gesellschaftliche Ordnung, kein Vertrauen unter den Menschen, keine Gerechtigkeit bestehen könne (3 f.). Die Frage freilich, ob diese moralische Wirkung der Religion auch von der stoischen Form des Vorsehungsglaubens als des Glaubens an eine gleichsam unpersönliche, wenngleich menschen-

freundliche Naturgesetzlichkeit und Vernünftigkeit ausgehen könne, diese Frage hat er nicht untersucht. Endlich bietet auch diese Einleitung wieder eine umfangreiche Verteidigung seiner philosophischen Bestrebungen gegenüber den mancherlei Vorwürfen, die ihm offenbar fort und fort teils wegen seines Philosophierens überhaupt, teils wegen der besonderen Richtung desselben gemacht wurden (5—14).

Am Schlusse des Ganzen aber findet sich nur die kurze Bemerkung, dafs ihm nach allem Erörterten die stoische Lehre als die am meisten der Wahrscheinlichkeit zuneigende erschienen sei. Er wahrt also auch hier wieder den philonischen Standpunkt.

Auch die zwei Bücher über die Weissagung beginnen mit einer längeren Einleitung, in der Cicero im eigenen Namen spricht. Von Bedeutung ist hier nur, dafs er auch hier den Standpunkt des Zweifels betont und die Notwendigkeit zum Ausdruck bringt, über eine so allgemein verbreitete Einrichtung, wie das Orakelwesen in allen seinen Formen und Verzweigungen, nicht ohne die sorgfältigste Untersuchung ein Urteil zu fällen. Er läfst darauf in zusammenhängender Rede bis zum Schlusse des ersten Buches seinen Bruder Quintus, der ein Stoiker vom Schlage des Posidonius war, eine Rechtfertigung des Seherwesens vortragen, die tatsächlich einer Schrift des Posidonius entnommen und daher auch bei Posidonius bereits berücksichtigt worden ist.

Als Vertreter der Gegenrede im zweiten Buche, die sich unmittelbar anschliefst, tritt Cicero selbst auf. Er erklärt jedoch auch hier von vornherein, kein entschiedenes Verwerfungsurteil fällen, sondern nur im Tone des Zweifels die vorgebrachten Argumente prüfen zu wollen, und auch am Schlufs wieder bekennt er sich zu dieser Methode der Zurückhaltung. Das hindert ihn aber durchaus nicht, den ganzen Hagel der karneadeischen Gegengründe gegen das Orakelwesen und die stoischen Argumente für dasselbe loszulassen. Da auch hier unzweifelhaft eine Schrift des Klitomachos zu Grunde liegt, so ist dieses Buch auch bereits bei Karneades berücksichtigt worden. Dafs Cicero

tatsächlich von der Sache nichts wissen will, kann keinem Zweifel unterliegen. Doch spricht er am Schlufs (c. 72), wohl im eigenen Namen, die Überzeugung aus, dafs mit der Beseitigung dieser Wahnvorstellungen und absurden Praktiken die Religion selbst nicht in Mitleidenschaft gezogen werden dürfe. Diese müsse in der Form der herkömmlichen Gebräuche dem Volke erhalten werden. Aber auch der Gebildete erkenne in der erhabenen Ordnung der Welt das Göttliche.

Zu erwähnen ist noch, dafs er den Zusammenhang dieser Wechselrede am Anfange des zweiten Buches durch die schon erwähnte Einleitung (c. 1 und 2) unterbrach, in der er ein Verzeichnis seiner bis dahin verfafsten philosophischen Schriften gibt und die Hoffnung ausspricht, noch alle Teile der Philosophie in lateinischer Sprache bearbeiten zu können. Er hofft, es werde dahin kommen, dafs die griechischen Schriften im Fache der Philosophie seinen Volksgenossen völlig entbehrlich werden würden. Sein jähes Ende hat diese Hoffnungen, soweit sie sein eigenes Wirken betrafen, nur zu einem geringen Teile noch sich verwirklichen lassen.

Die dritte der zu dieser Gruppe gehörigen Schriften, die vom Verhängnis oder von der Vorausbestimmung (lateinisch: Fatum), ist ebenfalls schon bei Karneades berücksichtigt, dessen Gedanken sie wiedergibt. Sie ist am Anfang etwas, im Verlaufe mehrfach und auch am Schlufs wieder verstümmelt. Auch hier spricht Cicero selbst. Dafs er von dem Verfahren der Rede und Gegenrede hier abgegangen sei, erklärt er durch die Fiktion, dafs ein Freund ihn gebeten habe, ihm eine Probe des in den Tuskulanischen Unterredungen beobachteten Verfahrens zu geben, und zugleich sich bereit erklärt habe, einen Satz aufzustellen, den dann Cicero widerlegen solle. Hier ist nun eine Lücke, aber mutmafslich hat der Freund dann den Satz aufgestellt: „Es gibt ein Verhängnis.“ Tatsächlich wird Cicero diese Form entweder der gröfseren Kürze wegen gewählt haben, oder weil es ihm an einer passenden Vorlage für die stoische Ansicht fehlte.

Über den Ursprung von Klitomachos können wir nicht mehr zweifeln, wenn wir bemerken, dafs nach flüchtiger Berücksichtigung einiger von Posidonius angeführten Beweise für ein unverbrüchliches Fatum (von denen schon die Rede war, c. 3) in rascher Wendung zur Bestreitung des Chrysippos übergegangen wird. Das war ja das Feld des Karneades! Auch diese an Chrysippos anknüpfende Polemik ist schon früher kurz berücksichtigt worden. Die eigene Stellung Ciceros zu der Frage läfst sich infolge der Lückenhaftigkeit des Textes nicht erkennen; doch ist nicht zu zweifeln, dafs er auch hier seine Taktik der Zurückhaltung bei wesentlich ablehnender Stellung beobachtet haben wird. Er hat also wenigstens bei diesen beiden letzten Fragen Protest gegen den dumpfen Aberglauben des Posidonius eingelegt und die Waffen dieses Protestes aus der Rüstkammer des grofsen Kritikers Karneades geholt.

Die letzte hier in Betracht zu ziehende Schrift ist die „Von den Pflichten". Diese Schrift ist seinem in Athen studierenden Sohne Quintus zugeeignet, dem er am Anfange jedes der drei Bücher und am Schlufs des Ganzen in herzlichen Vaterworten das wahre Heil der Seele, auf das die Schrift ihn hinweisen soll, ans Herz legt. Er gibt die Absicht kund, dieser Widmung noch weitere folgen zu lassen (I. 4). Daran hat ihn der Tod verhindert. Ein um so teureres Vermächtnis, ein wahrer letzter Wille an den Sohn wie an die Menschheit ist diese Schrift geworden. Aufserdem wiederholen sich in dieser Einleitung teilweise auch die schon öfter vorgetragenen Erörterungen über die Gründe seiner philosophischen Schriftstellerei, über den Wert, den er ihr beilegt, über die Mifsdeutungen, die sie erfahren, und dergleichen.

Schon der Begriff „Pflicht" ist ein spezifisch stoischer. Der Gedankengehalt der Schrift ist demgemäfs stoisch. Cicero, der hier, entsprechend schon dem Empfänger, ganz im eigenen Namen spricht, bekennt doch, wenigstens in den beiden ersten Büchern, im wesentlichen dem Panätius nachgeschrieben zu haben (III. 7), weshalb auch schon bei diesem unsere Schrift benutzt werden konnte.

Da entsteht denn die Frage: Wie? Ist Cicero innerhalb der kurzen Frist, die seit den Academica, dem Höchsten Gut und den Tuskulanen verlaufen ist, noch zu guter Letzt ein Stoiker geworden? Wie stellt er sich zu den früher bekannten erkenntnistheoretischen und axiologischen Grundsätzen?

Da bemerken wir denn zunächst, dafs er sich nach wie vor zum Philonismus bekennt. Man hat ihm, führt er aus, das Bekenntnis zu dieser Philosophie des Zweifels zum Vorwurf gemacht. Aber aus Mifsverstand. Der ganze Unterschied zwischen den anderen Richtungen und der seinigen besteht darin, dafs jene von Gewifsheit, er von Wahrscheinlichkeit redet, was ihn aber nicht abhält, sich in einer vorliegenden Frage zu entscheiden, wenngleich nicht mit Gewifsheit (II. 7 f.). Und an einer anderen Stelle verbindet er beide Fragen, die Erkenntnisfrage und die Wertfrage, in charakteristischer Weise. Er will sich in der vorliegenden Schrift aus Zweckmäfsigkeitsgründen, um die Pflichtfragen stringenter erörtern zu können, lieber der strengen stoischen Lehrart anschliefsen, nach der es kein Nützliches (kein Gut) aufser der Tugend gibt. Dies erlaubt ihm sein akademischer Standpunkt, der ihm gestattet, das jeweilig als das Wahrscheinlichste Befundene in sein System aufzunehmen (III. 20).

Dafs er trotz dieser Erklärung nicht unbedingt zum stoischen Standpunkt übergetreten ist, beweisen andere Stellen. Wir hören, dafs bindende Pflichten nur in denjenigen Systemen vorkommen können, die das Sittliche entweder für das einzige oder doch für das vornehmste Gut halten (I. 6). Bei beiden Annahmen liegt unser wahrer Vorteil wesentlich in der Tugend (III. 11). Er findet, dafs das Sittliche entweder das einzig Begehrenswerte oder doch unter allen Gütern das begehrenswerteste ist. Bald erscheint ihm das eine, bald das andere richtiger, niemals aber einer der anderen minder strengen axiologischen Standpunkte (III. 33). Und dann macht er wieder geltend, das höchste Gut müsse einheitlich sein und dürfe nicht aus mehreren, vollends nicht aus

ungleichartigen Stücken zusammengesetzt sein (III. 119). So bleibt er zwar im Prinzip der Wahrscheinlichkeitslehre treu; er weifs aber nicht einmal im Sinne der Wahrscheinlichkeit einen dauernden axiologischen Standpunkt zu gewinnen, schwankt vielmehr zwischen dem des Antiochus und dem der Stoa, d. h. schwankt von jenem zu diesem hinüber. Dieser schwankende Zwischenstandpunkt ist sein letztes Wort in der Frage, die ihm „das Fundament der Philosophie" ist.

Jedenfalls fand er in der Art, wie Panätius den Wert des Sittlichen als des einzigen Gutes begründete, die ihm vertraute akademische Gedankenrichtung wieder. Die Anlehnung an Panätius war hierin nicht eine Anlehnung an das eigentlich Stoische. Nur in der Zweiteilung der „Pflichten" in sittliche und Nützlichkeitspflichten behielt Panätius die stoische Weise bei. Über diese Punkte, sowie überhaupt über den wesentlichen Inhalt der beiden ersten Bücher ist schon bei Panätius berichtet worden. Ebenso ist dort auch bereits dargelegt worden, dafs Panätius den letzten Teil der Pflichtenlehre, die Konflikte zwischen den eigentlichen, sittlichen Pflichten und den Nützlichkeitspflichten, unausgeführt gelassen hatte.

Cicero war daher genötigt, den Stoff für diesen Abschnitt anderweitig zu beschaffen. Auch Posidonius hatte ihn, wie Cicero bemerkt (III. 8), nur in gröfster Kürze behandelt. Und da auch die anderen ihm bekannt gewordenen neueren Bearbeitungen dieser Partie ihm nicht genügten, so erklärt er, in diesem Teile selbständig gearbeitet zu haben (34). Doch kann diese Behauptung nur mit einigen Einschränkungen gelten. Denn einesteils hat er manche Partien aus Hekaton aufgenommen, wie teils direkte Anführung desselben (63, 80), teils die dem griechischen Denken und Leben entnommenen Beispiele zeigen. Anderenteils hat er sich von dem Stoiker Athenodorus Calvus eine Zusammenstellung der leitenden Gesichtspunkte für die Pflichtenlehre anfertigen lassen (ad Att. 16, 14, 4), nach denen er die Anordnung auch dieses Abschnitts treffen konnte.

Die Hauptpunkte dieses Abschnitts sind nun folgende. Zwischen unzweifelhaft feststehenden sittlichen Pflichten und Nützlichkeitspflichten gibt es keinen Konflikt. In diesem Falle hören die letzteren auf, Pflichten zu sein. Nur da, wo die sittliche Pflicht nur scheinbar existiert und deshalb dem Vorteil gefolgt wird, entsteht der Schein eines solchen Konflikts, der aber, weil die sittliche Pflicht hier in Wirklichkeit nicht vorhanden, eben nur ein scheinbarer ist. Cicero erläutert diese Sachlage in echt antiker Weise am Beispiel des Tyrannenmordes, der nach der Vorstellung des gesamten Altertums als eine höchst löbliche Tat galt. Man braucht nur an die Verherrlichung des Harmodios und Aristogeiton in Athen oder an Schillers Gedicht von „Möros, den Dolch im Gewande“ zu denken. In diesem Falle ist nämlich nach der Voraussetzung die Gerechtigkeitspflicht, keinem Menschen das Leben zu nehmen, aufgehoben. Der Tyrann steht nicht unter dem Schutze des Sittengesetzes. Somit tritt hier die Pflicht, dem eigenen und gemeinen Nutzen zu dienen, ausschliefslich in Kraft (13—32). Dieser Gedankengang kann freilich nicht für Ciceros geistiges Eigentum gehalten werden.

Der Hauptgedanke, dafs von unzweifelhaften sittlichen Pflichten ein blofser Vorteil nicht entbinden könne, wird dann im besonderen in Bezug auf die drei Spezialtugenden, der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäfsigkeit, durchgeführt (40—120). Diese sind Lebensgüter von so unvergleichlichem Werte, dafs sie um keines Vorteils willen aufgeopfert werden dürfen. Dieser Wertgedanke mufs überhaupt bei dieser ganzen Pflichtenlehre als das eigentlich Ausschlaggebende im Sinne gehalten werden. Ein anderes Verpflichtendes gibt es nicht. Die stoische Sittenlehre ist, wie die antike Sittenlehre überhaupt, eudämonistisch und egoistisch (autonom, nicht heteronom).

Der gröfste Teil der Beispiele, die in diesem Abschnitte zur Erläuterung herangezogen werden, ist der römischen Geschichte und Sage entlehnt. In ihnen haben wir also wohl vornehmlich die eigene Arbeit zu erkennen, deren er

sich für dieses Buch rühmt. Im übrigen ist dasselbe im Gedankengange nicht gerade ein Muster von Klarheit. —

So hat also Cicero in wenigen kurzen Jahren mit staunenswertem Fleifse eine philosophische Literatur zusammengeschrieben, die zwar keine neuen Gedanken bringt, ja nicht einmal die übernommenen immer in befriedigender Deutlichkeit und mit vollem Verständnis widergibt, die vielfach Spuren flüchtiger Arbeit zeigt, die aber trotz allem dem ein Zeugnis warmer Begeisterung für die Sache und eine unschätzbare Sammlung sonst verlorener Geistesschätze darstellt.

Dritter Abschnitt.

Die alten Schulen vom letzten vorchristlichen Jahrhundert bis zu ihrem Erlöschen.

Die Erscheinungen dieses unbestimmt langen, jedenfalls mehr als dreihundertjährigen Zeitraums lassen sich schwer einheitlich zusammenfassen. Bei den Stoikern ist es nicht die eigentliche Schule in Athen oder an einem sonstigen Punkte der griechischen Welt, in der ihr Leben sich kundgibt, sondern eine Reihe von Persönlichkeiten, die der römischen Welt angehören und sich teils schriftstellerisch, teils in einer freieren, mehr an die Predigt als an den schulmäfsigen Betrieb erinnernden Lehrweise betätigen. Die Akademie und mehr noch die peripatetische Schule wenden sich mit grofsem Nachdruck den lange in den Hintergrund getretenen Schriften der Stifter zu und suchen dadurch der Schule neues Leben einzuflöfsen. Vom Epikureismus erfahren wir überhaupt nur wenig. Auf keinen Fall hat er in diesem Zeitraum bedeutendere oder gar schöpferisch das Lehrsystem umwandelnde Vertreter. Zu diesen vier Schulen tritt nun aber in diesem Zeitraum als fünfte die bald nach Timon eingegangene pyrrhonische wieder hinzu, die nicht nur wieder lebendig wird, sondern gerade erst jetzt durch Ausbildung einer Methode der Skepsis ihre volle Entwicklung erfährt.

Das Gemeinsame in allen diesen Erscheinungen ist das Streben, zur ursprünglichen Lehrform der Schule zurückzukehren, das Streben nach Schulrechtgläubigkeit. Dieses Streben nach Schulorthodoxie wurde im Verlaufe des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts auch noch dadurch verstärkt, dafs die Kaiser Hadrian (117—138), Antoninus Pius (138—161) und Mark Aurel (161—180) verschiedentlich in den gröfseren Städten besoldete Lehrstühle der Philosophie stifteten. Namentlich wurden durch Mark Aurel in Athen für die vier Hauptschulen, Akademiker, Peripatetiker, Stoiker und Epikureer, solche Lehrstühle begründet (Z. 683 ff.). Doch sind diese besoldeten Lehrer nur in sehr vereinzelten Fällen als irgend namhafte Vertreter der Philosophie hervorgetreten, und in den Stürmen der späteren Zeit scheinen diese Stiftungen meist wieder untergegangen zu sein. Jedenfalls war es von vornherein unmöglich, unter veränderten Bildungsverhältnissen und nachdem so manche Wandlungen eingetreten, das Alte unverändert wieder aufzunehmen, und es zeigen sich daher trotz der Tendenz zu den alten Lehren doch starke Einwirkungen der unmittelbar verhergegangenen Lehrentwicklungen. Das dem Ursprünglichen zustrebende Neue zeigt das Ursprüngliche nicht rein, sondern beeinflufst und umgestaltet durch die neuen, inzwischen zu Tage getretenen Gedankenelemente. Und zwar ist dies um so mehr der Fall, als nur vereinzelt noch bedeutendere, original und selbständig denkende Geister in den Schulen auftraten.

Die Darstellung braucht in diesem Zeitraum nicht die Wechselwirkung der Schulen in Betracht zu ziehen. Das verhältnismäfsig Wenige, was über die einzelnen Schulen zu berichten ist, kann in der Weise beigebracht werden, dafs diese nacheinander, und zwar in der Reihenfolge, in der der Zeit nach das neue Streben nach Anschlufs an die alte Lehrform in ihnen zu Tage tritt, zur Darstellung gebracht werden.

1. Der Neupyrrhonismus (letztes vorchristliches Jahrhundert bis ca. 200 nach Chr.).

Anscheinend das früheste in der Richtung des neuen Abschnittes liegende Ereignis ist die Neubelebung und voll-

ständigere methodische Ausgestaltung des Pyrrhonismus. Nach der einen Nachricht erfolgte dieselbe durch Ptolemäus von Kyrene, von dem aber wie von seinen beiden Schülern Sarpedon und Herakleides nur die Namen bekannt sind und dessen Zeit nur durch die Lebenszeit seines bedeutenden Enkelschülers Ainesidemos von Knossos bestimmt werden kann (D. L. IX. 115 f.). In einer anderen Nachricht dagegen (Aristokles b. Eus. Praep. ev. XIV. 18) wird eben dieser Ainesidemos als der Erneuerer des Pyrrhonismns und zugleich Alexandria als der Sitz desselben bezeichnet. Diese beiden Angaben sind aber nicht unvereinbar, wenn man annimmt, dafs die letztere nur die Erhebung der Schule zu universellerer Bedeutung durch methodische Ausgestaltung im Auge hat.

Aber auch des Ainesidemos Lebenszeit ist unsicher. In einer kurzen Inhaltsangabe seines gröfseren Hauptwerkes, der „Pyrrhonischen Reden“, in der „Bibliothek“ oder dem „Myriobiblion“ des Photios, Patriarchen von Konstantinopel (9. Jahrh. nach Chr.), findet sich die Angabe, dafs er diese Schrift seinem Schulgenossen aus der Akademie, dem Römer Luc. Tubero, der nachher hohe Staatsämter bekleidet habe, gewidmet habe. Wenn nun dieser Luc. Tubero der bei Cicero häufig erwähnte Altersgenosse, Freund und Schwager des letzteren ist, so müfste auch Ainesidemos als ungefährer Altersgenosse des Cicero (geb. 106) und Tubero angesehen und die Abfassung jener Schrift spätestens um 50 vor Chr. angesetzt werden. Dazu stimmt es auch, dafs die Akademie, seit Antiochus von Askalon etwa um 80 ihr Vorsteher geworden war, die skeptische Richtung der mittleren Akademie völlig aufgegeben hatte und diese neue Richtung auch nach dem Tode des Antiochus (ca. 66) in ihr herrschend blieb. Man könnte sogar vermuten, dafs Ainesidemos und Tubero zu jener Zeit der Akademie angehörten, als sowohl Philo wie Antiochus noch die entschiedenere Skepsis des Karneades und Klitomachos vertraten, und dafs gerade der um 85 in Alexandria erfolgte Abfall des Antiochus zum Dogmatismus die Zuwendung Ainesidemos' zu der in Alexandria entstandenen neupyrrhonischen Schule

veranlaſste. Dazu würde stimmen, daſs nach dem Auszuge des Photios die „Pyrrhonischen Reden" ihren Ausgangspunkt von einer ausführlichen Erörterung des Unterschiedes der pyrrhonischen und akademischen Lehre nahmen.

Ist dies richtig, so muſs Ainesidemos, anscheinend noch persönlicher Schüler des Antiochus, unzufrieden mit der von diesem eingeschlagenen dogmatischen Richtung, sich von der Akademie losgesagt und dem mutmaſslich in Alexandria bestehenden Neupyrrhonismus zugewandt haben.

Der Gedankengang seiner Hauptschrift nun war nach Photios und einigen Anführungen bei seinem Nachfolger Sextus Empiricus folgender. Die Akademiker verfahren dogmatisch sowohl in der Bejahung wie in der Verneinung; sie sind Stoiker, die mit Stoikern im Kampfe liegen. Diese letztere Bemerkung paſst genau auf die Kritik des strengen Stoizismus durch Antiochus, die wir nach dem vierten Buche von Cicero über die Endziele kennen gelernt haben, während er doch wenigstens in der Erkenntnislehre sich mit der Stoa eins wuſste und mit der milderen Form der stoischen Lehre bei Panätius so gut wie völlig übereinstimmte. Diesem Dogmatismus gegenüber behaupte der Pyrrhoneer auch nicht einmal, wie die skeptischen Akademiker, die Wahrscheinlichkeit, sondern nur, daſs eine Annahme um nichts mehr wahr als nicht wahr sei, oder daſs dasselbe bald wahr, bald unwahr oder für den einen wahr, für den anderen unwahr sei. Weder die Sinne noch das Denken, noch beide zusammen vermögen die von den Stoikern behauptete untrügliche Erkenntnis zu verschaffen.

Im zweiten Buche handelte er dann vom Wahren, d. h. er bewies aus der Unzulänglichkeit der verschiedenen möglichen Erkenntnisquellen, daſs es keine sichere Erkenntnis geben könne (S. Emp. Dogm. II. 40); ferner von den Ursachen und den durch sie bewirkten Veränderungen, sowie von der Bewegung und vom Entstehen und Vergehen. Welcher Art die Kritik dieser Begriffe war, zeigt die (S. Emp. Dogm. III. 218 ff.) erhaltene Kritik des Entstehens, die in echt griechischer Weise auf bloſser Begriffsspaltung und Begriffsspielerei beruht. Körperliches kann Körperliches

nicht hervorbringen, da sonst eine Vermehrung ins unendliche angenommen werden müfste. Dasselbe gilt für den Fall der Hervorbringung von Unkörperlichem durch Unkörperliches, bei dem überdies ein Wirken überhaupt undenkbar sei. In ähnlicher Weise werden auch die beiden anderen noch denkbaren Fälle, die Hervorbringung von Körperlichem durch Unkörperliches (der Fall der Schöpfung!) und von Unkörperlichem durch Körperliches, abgetan. Die Angabe über den Inhalt des dritten Buches (Bewegung und Empfindung) ist zu unbestimmt, um daraus etwas entnehmen zu können. Im vierten Buche handelte er von den Schlüssen vom Wahnehmbaren als Anzeichen auf ein nicht Wahrnehmbares. Dieser Schlufs sei schon deshalb ohne Überzeugungskraft, weil das Wahrgenommene (das Zeichen) selbst Verschiedenen verschieden vorkomme (S. Emp. Dogm. II. 215, 234). Hieran schlofs sich dann eine Kritik der dogmatischen Lehren über die Natur, die Welt und die Gottheit, wie sie ja auch schon Karneades geübt hatte. Im fünften Buche bestritt er die in den dogmatischen Systemen üblichen Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache. Es wurde jedoch hier nicht das Prinzip des Kausalschlusses selbst angegriffen, sondern nur die bei der Anwendung begangenen Fehler aufgezeigt, die er auf acht Arten zurückführte. Diese acht Fehlerarten bilden zugleich ein methodisches Hilfsmitfel für die Widerlegung der Dogmatiker und werden daher auch als eine besondere Gruppe von Weisen (Tropen) der Widerlegung aufgeführt (S. Emp. Hyp. I. 180 ff.). Die hauptsächlichsten derselben sind folgende: 1. Die erschlossene Ursache kann, weil nicht wahrnehmbar, nicht durch Wahrnehmung bestätigt werden; 2. die Dogmatiker übersehen, dafs eine und dieselbe Wirkung aus verschiedenen Ursachen abgeleitet werden kann; 4. man stellt sich bei diesem Schlufsverfahren unbekannte Vorgänge nach Analogie von bekannten vor; 5. man erklärt die Erscheinungen nach den eigenen Grundvoraussetzungen; 6. man läfst die aus diesen nicht erklärbaren Erscheinungen unberücksichtigt; 7. man gibt Erklärungen, die mit den eigenen Grundvoraussetzungen in Widerspruch stehen; 8. man

erklärt Unerklärliches durch Anführung analoger Erscheinungen, die aber ebenso unerklärlich sind.

Hier sind nur die dürren und überdies nicht immer sicher verständlichen Formeln überliefert; man sieht aber leicht, dafs diese das Gerüst einer einschneidenden Kritik der gesamten vorhandenen Naturphilosophie gebildet haben.

Die drei letzten Bücher waren ethischen Inhalts. Das sechste handelte von den Gütern und Übeln, dem zu Begehrenden und zu Verabscheuenden, das siebente von der Tugendlehre, das achte von den verschiedenen Formulierungen des höchsten Gutes, wo bewiesen wurde, dafs es ein solches im allgemein anzuerkennenden Sinne nicht gebe.

In einer zweiten Schrift, „Pyrrhonische Grundzüge" (Hypotyposen) betitelt, hatte Ainesidem vornehmlich die zehn gegen die Sinneswahrnehmung gerichteten Widerlegungsweisen (Tropen) zusammengestellt (Aristokl. b. Eus. Pr. ev. XIV. 18). Diese Weisen waren nicht neu; das Neue besteht nur darin, dafs sie systematisch zusammengestellt und so in ein mit bewufster Methode zu handhabendes Rüstzeug des Kampfes verwandelt wurden. Diese Tropen werden in den verschiedenen Berichten (S. Emp. Hyp. I. 36 ff.; D. L. IX. 79 ff., 87) teilweise in verschiedener Reihenfolge aufgeführt; auch ihre Zahl schwankt zwischen neun und zehn, und angeblich (Aristokl. a. a. O.) soll Ainesidemos erst neun aufgestellt haben. An die Spitze dieser Schrift hatte Ainesidemos, wie es scheint (D. L. 78), die Bemerkung gestellt, der Zweck der pyrrhonischen Argumentation bestehe in der Aufzeigung der Widersprüche und Verwirrungen, deren wir durch Vergleichung unserer Sinnesvorstellungen, sowie unserer Gedanken untereinander inne werden.

Folgendes ist die Anordnung der zehn Tropen bei Sextus Empiricus:

1. Die verschiedenen Tierarten haben, wie die Verschiedenheit ihrer Sinnesorgane zeigt, von denselben Objekten offenbar völlig verschiedenartige Sinneseindrücke. Wie könnten wir also annehmen, dafs gerade die unserigen die richtigen sein sollten? 2. Das Gleiche gilt von den ver-

schiedenen Menschen auf Grund ihrer körperlichen und geistigen Verschiedenheiten. 3. Die verschiedenen Sinne sagen auch bei demselben Menschen Verschiedenes über denselben Gegenstand aus. Vielleicht gibt es auch noch Eigenschaften in den Dingen, die wir nicht wahrnehmen. 4. Auch derselbe Sinn bei demselben Individuum sagt je nach dem Wechsel unserer körperlichen und seelischen Zustände Verschiedenes aus. 5. Verschiedene Entfernung, Stellung und Beleuchtung der Objekte ergibt verschiedene Sinneseindrücke. 6. Die Sinneseindrücke verändern sich nach der Beschaffenheit des Mediums, in dem die Dinge sich befinden, und der Beimischung, die das Wahrgenommene im Sinnesorgan enthält. 7. Desgleichen nach der Verschiedenheit der Menge und Zusammensetzung eines und desselben Stoffes (fest oder zerrieben u. dergl.). 8. Die verschiedenen Dinge stehen in Zusammenhang, kommen also nicht rein für sich zur Wahrnehmung. 9. Das Ungewohnte macht einen stärkeren Eindruck auf uns als das Alltägliche.

Der zehnte Tropus tritt aus der Reihe der übrigen heraus. Er weist auf die Verschiedenheit der Sitten, Gesetze und Meinungen hin, wodurch die Entscheidung über das Wahre, Gute und Naturgemäfse unmöglich werde. Da hier nicht mehr von der Sinneserkenntnis die Rede ist, wird es sich hier wohl um einen späteren Zusatz handeln, um die Zehnerzahl vollzumachen.

In Bezug auf die Tragweite der neun Tropen gegen die Sinneserkenntnis mufs noch folgendes bemerkt werden. So wenig wie bei der Kritik der ursächlichen Erkenntnis das Prinzip des ursächlichen Zusammenhangs selbst, ebenso wenig wird hier das Prinzip der Verursachung der Sinneseindrücke durch die Dinge selbst angegriffen. So weit war die antike Erkenntniskritik noch nicht vorgeschritten.

Das Resultat dieser Haltung in der Erkenntnisfrage ist das gleiche wie schon bei Timon und findet schon in den mancherlei Bezeichnungen ihrer Richtung, die gewifs grofsenteils auf Ainesidemos zurückgehen, seinen Ausdruck. Sie nannten sich Skeptiker und Zetetiker, d. h. Umschauende und Suchende, Aporetiker, d. h. solche, die zu keiner Lösung

gelangen, Ephektiker, d. h. solche, die mit ihrer Entscheidung stets an sich halten (D. L. 69; Gell. N. A. XI. 5). Damit hängt es auch zusammen, dafs sie sich selbst nicht den Namen einer Schule beilegen wollten, was ein Dogma voraussetze, sondern nur ihre Lehre als ein Prinzip der Lebensführung (agogé) bezeichneten (D. L. 106, 115; S. Emp. Hyp. I. 16 f.; Aristokl. a. a. O.).

Auf den Schriften des Ainesidem beruhen unzweifelhaft manche Partien bei Sextus Empiricus, auch solche, bei denen diese Herkunft nicht ausdrücklich angemerkt ist. Wir können jedoch diese immerhin nur vermutungsweise zu behandelnde Quellenfrage hier auf sich beruhen lassen.

In den Konsequenzen dieser Haltung für das Gemütsleben stimmte Ainesidemos mit den alten Pyrrhoneern überein. Aus der Zurückhaltung jedes Urteils sowohl über das Wesen wie über den Wert der Dinge ergibt sich die erschütterungsfreie Gemütsruhe, die Ataraxie, als das nicht gewollte, sondern von selbst hervortretende Resultat (D. L. 107), das nur in uneigentlichem Sinne als „Endziel“ des Strebens bezeichnet werden kann. Ainesidem soll dasselbe abweichend von den älteren Pyrrhoneern als „Lust“ bezeichnet haben (Aristokl. a. a. O.). Unzweifelhaft schlofs er sich auch darin an die ältere Schule an, dafs er als Regel für die praktische Lebensführung Gesetz und Herkommen, Empfindung und Naturbedürfnis anerkannte, wenngleich dies nicht für ihn speziell, sondern nur für die Neupyrrhoneer im allgemeinen bezeugt wird (D. L. 107). Für ihn selbst wird jedoch in dieser Beziehung bezeugt, dafs er „das Erscheinende“ (d. h. die Sinnesvorstellung) geradezu Kriterium genannt habe, und er wird darin mit Epikur zusammengestellt (ib. 106).

Es wird nun weiter noch in Bezug auf Ainesidem berichtet, seine Schule („die um Ainesidem“) habe die skeptische Lehre für einen Weg zur Philosophie Heraklits erklärt, insofern die Behauptung, dafs das Entgegengesetzte an den Dingen erscheine, der Lehre, dafs es auch zugleich an denselben vorhanden sei, den Weg bahne (S. Emp. Hyp. I. 210). Es werden ferner einem Teile seiner Anhänger, die

als „die Heraklit folgenden Schüler des Ainesidem“ bezeichnet und die ausdrücklich zu den Dogmatikern gerechnet werden (S. Emp. Dogm. II. 3, 8, IV. 215), mancherlei angeblich mit Heraklit übereinstimmende naturphilosophische Lehren beigelegt (S. Emp. Dogm. IV. 233, 216, I. 350; Tert. de an. 9, 14). Es werden dann freilich an mehreren Stellen zur Bezeichnung dieser heraklitisierenden Dogmatiker — vielleicht abkürzend — Ausdrücke gebraucht, die den ganzen Kreis seiner Anhänger und ihn selbst mit zu umfassen scheinen. So „die um Ainesidem“ (Hyp. I. 210, III. 138 f.) oder gar „der Heraklit folgende Ainesidem“ (Dogm. IV. 216).

Über den Sinn und Wert dieser Nachricht ist viel gestritten worden. Sicheres läfst sich darüber nicht ausmachen. Doch ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dafs ein so radikaler Skeptiker wie Ainesidem sich im Ernst einem derartigen Dogmatismus in die Arme geworfen haben sollte. Dafs die Lehre des Heraklit von dem an den Dingen gleichzeitig existierenden Entgegengesetzten den Ausgangspunkt für skeptische Behauptungen bildet, ist aus der Philosophie des vierten Jahrhunderts bekannt. Dafs aber das Umgekehrte stattfinden könnte, ist sehr befremdlich. Dennoch mufs nach den so bestimmt auftretenden Nachrichten angenommen werden, dafs wenigstens ein Teil der Schüler des Ainesidem diesen Rückfall in den Dogmatismus vollzogen hat. Gewifs wird Ainesidem die Verwandtschaft der beiderseitigen Lehren erörtert und vielleicht über die Naturphilosophie Heraklits eingehend und beifällig gesprochen haben, und da konnte denn bei einem Teile seiner Anhänger die Vorstellung entstehen, er habe die Skepsis für einen Weg zum Heraklitismus ausgegeben, während er eher umgekehrt den Heraklitismus als Weg zur Skepsis betrachten mufste. Jedenfalls sind diese Nachrichten ohne Bedeutung, da der Pyrrhonismus in seiner weiteren Entwicklung sich von solchen dogmatischen Abwegen völlig ferngehalten hat. —

Auch nach Ainesidem wird eine Anzahl von Schülergenerationen namhaft gemacht (D. L. 116), über die aber aufser Sextus Empiricus, dem vorletzten unter den

Genannten, der dem letzten Viertel des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts angehört haben mufs, nichts weiter bekannt ist. Der Beiname Empiricus, der aufser ihm noch einigen anderen unter diesen Männern beigelegt wird, bezeichnet die Zugehörigkeit zur sogenannten empirischen Ärzteschule. Diese verzichtete auf jede Theorie über Wesen und Ursache der Krankheiten und die inneren Kräfte der Arzneimittel und beschränkte sich ganz auf die erfahrungsmäfsig sich ergebenden Wirkungen. Sie waren also gewissermafsen die Pyrrhoneer auf dem Gebiete der Heilkunde, und ihr Zug zur Annahme dieser Denkrichtung im allgemeinen ist begreiflich.

Nicht aufgeführt in diesem Verzeichnis ist der Pyrrhoneer Agrippa, über dessen Zeit und Aufenthaltsort sich daher nichts feststellen läfst, dem aber eine bemerkenswerte Vereinfachung der Methode zugeschrieben wird. Er führte das gesamte skeptische Beweismaterial auf fünf Gesichtspunkte zurück, die ebenfalls Tropen genannt werden. 1. Der Widerstreit der Meinungen; 2. der Rückgang jedes Beweisverfahrens ins unendliche, da jeder zur Begründung dienende Satz wieder einer Begründung bedürfe; 3. die Abhängigkeit der Wahrnehmungsvorstellungen von der persönlichen Beschaffenheit des Wahrnehmenden und den die Wahrnehmung begleitenden Umständen; 4. die Unstatthaftigkeit, von unbewiesenen Voraussetzungen auszugehen (eigentlich schon in 2. enthalten); 5. dafs die Annahmen bei der Beweisführung sich gegenseitig stützen müssen (D. L. 88 f.). An derjenigen Stelle, wo diese fünf Tropen am ausführlichsten dargestellt werden (S. Emp. Hyp. I. 164 ff.), werden sie ohne Nennung des Agrippa als die der jüngeren Skeptiker bezeichnet.

Eine noch gröfsere Vereinfachung der Beweismittel wurde dadurch erzielt, dafs man die Tropen auf zwei zurückführte. 1. Nichts kann aus sich selbst erkannt werden, da weder die Sinne noch das Denken untrügliche Erkenntnis gewähren; 2. damit ist aber auch die Gültigkeit aller aus anderen abgeleiteten Erkenntnisse aufgehoben (Hyp. I. 178 f.).

Von Sextus Empiricus sind zwei Schriften erhalten, in denen das gesamte Gedankenmaterial der Schule zusammengefaſst ist, die aber wegen der vielfachen Bezugnahme auf die gesamte vorhergehende Philosophie zugleich eine wichtige Quelle für die Geschichte der alten Philosophie bilden. Die eine kürzere, aus drei Büchern bestehend, ist betitelt „Pyrrhonische Grundzüge" (Hypotyposen), die gröſsere, aus elf Büchern bestehend, wird meistens unter dem für das Ganze irrtümlichen Titel „Wider die Mathemathiker" aufgeführt. Tatsächlich besteht sie aus zwei Werken. Von diesen ist das eine in fünf Büchern unter dem Titel „Wider die Dogmatiker" gegen die dogmatischen Lehrsysteme der Philosophenschulen gerichtet und kritisiert in zwei Büchern die Logiker und Erkenntnistheoretiker, in zweien die Naturphilosophen und in einem die Ethiker. Die andere Schrift unter dem Titel „Wider die Mathematiker", d. h. wider die Vertreter der Einzelwissenschaften, wendet sich gegen die Spezialwissenschaften, die sogenannten encyklopädischen Disziplinen, und behandelt in sechs Büchern die Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musiktheorie. Hier erst tritt uns das Gedankensystem des Pyrrhonismus, wenn auch nur in seiner letzten, schon dem Verfall zuneigenden Form, als ein einheitliches und vollständiges Ganzes entgegen.

In den „Pyrrhonischen Grundzügen" wird zunächst ein dreifaches mögliches Verhalten zu den Gegenständen der Forschung unterschieden, das positiv dogmatische, das die Möglichkeit, das negativ dogmatische, das die Unmöglichkeit der Erkenntnis behauptet, und das skeptische, das „im Suchen verharrt". Der negative Dogmatismus wird für die Eigentümlichkeit der skeptischen Akademie ausgegeben, womit zugleich von vornherein eine Scheidewand gegen diese aufgerichtet wird (1—4).

Es wird sodann ein allgemeiner und ein besonderer Teil unterschieden. Ersterer wird in Buch I, letzterer in Buch II und III behandelt.

Der allgemeine Teil handelt zunächst von Namen und Wesen der Richtung. Sie heiſsen Skeptiker (Schauende)

und Zetetiker (Suchende), weil sie in diesen beiden Tätigkeiten verharren, Ephektiker (sich Zurückhaltende) und Aporetiker (Unentschiedene) von dem aus der bisherigen Vergeblichkeit des Suchens entspringenden Zustande, Pyrrhoneer endlich, weil Pyrrhon bisher am ausgeprägtesten diesen Standpunkt vertreten hat (7).

Das Wesen der Skepsis (8—30) besteht näher in der Gegenüberstellung der sämtlichen Elemente unserer Vorstellungswelt untereinander, wobei dann aus der Gleichwertigkeit der einander widerstreitenden Vorstellungen zuerst das Ansichhalten und aus diesem weiter die Erschütterungsfreiheit des Gemütes, die Ataraxie, entspringt. Und zwar werden sowohl Sinnesvorstellungen untereinander als auch Produkte des Denkens untereinander sowie Glieder beider Gruppen bei dieser Gegenüberstellung als widersprechend befunden. Für die Ataraxie erscheint hier auch der alte demokritische Ausdruck „Meeresstille“. Prinzip der Skepsis ist, dafs jeder Annahme eine andere gegenübersteht. Dies bezieht sich aber nicht auf die dem Bewufstsein sich unmittelbar aufnötigenden Tatsachen, z. B. dafs mir jetzt warm oder kalt ist, sondern nur auf Behauptungen über Nichtoffenbares. Aber auch die hinsichtlich dieser dogmatischen Behauptungen gebrauchten Urteile des Ansichhaltens sind nicht als dogmatische Sätze gemeint, sondern nur als der dogmatischen Überzeugung entbehrende (undogmatische) Beschreibungen der eigenen Zustände. Der Skeptiker beschäftigt sich mit den drei Teilen der Philosophie lediglich, um die jeder Behauptung zur Seite stehende entgegengesetzte aufweisen zu können. Er besitzt im praktischen Sinne (für sein Handeln) geradezu ein K r i t e r i u m an dem, was sich ihm ungewollt und daher unbezweifelbar als Norm seines Verhaltens aufdrängt. Da er nicht ganz untätig sein kann, folgt er undogmatisch den im Leben sich darbietenden Antrieben. Diese sind von vierfacher Art: 1. die eigene Natur, sofern er ein wahrnehmendes und denkendes Wesen ist; 2. die Gefühle und Triebe, die Befriedigung fordern, wie Hunger und Durst; 3. die herkömmlichen Sitten und Gesetze; 4. die zur Lebensführung nützlichen Künste.

Neben dieser rein praktischen Regelung der Lebensführung bekennt sich aber der Skeptiker ausdrücklich zur Erschütterungsfreiheit als dem mit Bewufstsein und Absicht verfolgten Endziele seines Verhaltens. Anfangs nämlich war es eine zufällig und von ungefähr gemachte Entdeckung, die auch hier durch die Anekdote vom Schwamme des Malers Apelles erläutert wird, dafs aus der Urteilsenthaltung über Wesen und Wert der Dinge die Erschütterungsfreiheit und in den Wechselfällen unserer Zustände, denen wir notgedrungen unterliegen, wenigstens eine bedeutende Herabminderung der daraus entspringenden Leiden hervorgeht. Die Erschütterungsfreiheit ist die Folge der prinzipiellen Urteilsenthaltung über den Wert der Dinge. Wer etwas für ein Gut hält, entbehrt und begehrt es leidenschaftlich und freut sich leidenschaftlich des Besitzes. Ebenso verhält es sich mit den vermeintlichen Übeln. Von den unvermeidlichen Unlustempfindungen leidet auch der Skeptiker; es fehlt aber bei ihm der Stachel, der in der hinzutretenden Vorstellung liegt, von einem Übel befallen zu sein.

Nachdem aber diese Entdeckung einmal gemacht war, wird die Erzielung des Zustandes der Urteilsenthaltung und der daraus entspringenden Erschütterungsfreiheit geradezu zum Lebensziel erhoben (25, 30, 12). Die Erzeugung des skeptischen Zustandes wird um des daraus entspringenden eigenartigen Wohlgefühls willen geradezu mit Absicht betrieben. Der Kampf gegen den Dogmatismus wird tatsächlich zu einem tendenziösen, parteiischen Verhalten mit vorgezeichneter Marschroute.

Im Anschlufs hieran werden die verschiedenen methodischen Hilfsmittel dargestellt, um zur Urteilsenthaltung zu gelangen (31—186). Als das allgemeine Hilfsmittel wird auch hier der Nachweis bezeichnet, dafs überall widersprechende Urteile sich gleichwertig gegenüberstehen. Dann folgen die zehn, die fünf und die zwei Tropen und die acht von Ainesidem aufgestellten Einwandsgruppen. Es wird aber hier der ursprüngliche Sonderzweck dieser einzelnen Hilfsmittel nicht mehr verstanden; sie werden unterschiedslos in das allgemeine Arsenal einrangiert. So gut wie die fünf

und die zwei werden auch die zehn Tropen als „Weisen, um Urteilsenthaltung herbeizuführen," bezeichnet, womit dann auch wohl die Hinzufügung des zehnten Tropus, der sich nicht auf die Sinne bezieht, zusammenhängt (36). Ebenso wird auch die so scharf ausgeprägte Eigenart der acht Einwände verkannt und durch eine ganz vage Bezeichnung ihres Unterschiedes von den Tropen ersetzt (180). Man sieht, der Betrieb ist handwerksmäfsig und trivial geworden.

Im einzelnen ist namentlich bei den zehn Tropen bei jedem einzelnen ein umfangreiches und sehr interessantes Beweismaterial hinzugefügt, das vielleicht grofsenteils auf Ainesidem zurückgeht; doch läfst sich über den Ursprung Bestimmtes nicht ausmachen. Auch würde es zu weit führen, diese Beweisführung im einzelnen durchzugehen. Nur als Probe, die zugleich zeigt, wie auch der Skeptiker aufser stande ist, den eingewurzelten Vorurteilen seines Zeitalters zu entgehen, sei hier ein Stück aus der Begründung des ersten Tropus angeführt. Dafs bei den lebenden Wesen notwendig sehr verschiedene Sinnesvorstellungen angenommen werden müssen, folgt einesteils schon aus der Verschiedenheit ihrer Entstehungsweise, anderenteils aus der Verschiedenheit ihres Körperbaues. In ersterer Beziehung gibt es Geschöpfe, die durch geschlechtliche Zeugung, und solche, die ohne diese entstehen. Letztere zerfallen wieder in solche, die aus dem Feuer entstehen (man glaubte solche Tiere auf Schmiedeessen wahrgenommen zu haben), solche, die aus faulendem Wasser oder sauergewordenem Wein entstehen (Mücken, Ameisen), aus Erde oder Schlamm (Frösche), aus dem Kot (Spulwürmer), aus Eseln (Käfer), aus Kohl (Raupen), aus Obst (Wespen), aus Tierkadavern (Bienen, Bremsen). Die erzeugten Tiere dagegen zerfallen in solche, die als Eier, als lebende Wesen und als Fleischstücke zur Welt kommen. Ein Beispiel der letzteren Art ist der Bär (41).

Diese Probe des bekannten naturwissenschaftlichen Aberglaubens an die sogenannte Urzeugung wird ohne jede

skeptische Einschränkung, also offenbar mit der Überzeugung einer unbestreitbaren Erfahrungswahrheit vorgetragen.

Dafs der Skeptiker leicht unbewufst in Dogmatismus verfällt, zeigt auch die oft ohne Einschränkung vorgetragene Lehre, dafs alles Denken aus Sinnesvorstellungen entspringt.

Lehrreich ist der Abschnitt von den Redeweisen, durch die der Skeptiker den in ihm vorhandenen Zustand der Urteilsenthaltung zum Ausdruck bringt (187—209). Er erklärt das zu Beurteilende für „nicht mehr" das eine als das andere; er versichert seine Aussagelosigkeit (Aphasie); er bedient sich des „vielleicht" oder „vielleicht nicht", des „es ist möglich", „es kann sein", oder er sagt: „Ich halte an mich", halte mein Urteil zurück, „ich bestimme nichts", „alles ist unbestimmt", „alles ist unfafsbar" (Gegenteil der stoischen Terminologie); „ich erfasse es nicht" (d. h. ich habe keine untrügliche Kenntnis davon). Oder er erklärt geradezu generell: „Jeder Rede steht eine gleiche gegenüber." Bei jeder einzelnen dieser Redeweisen wird die ausdrückliche Versicherung hinzugefügt, dafs sie nicht im Sinne des negativen Dogmatismus gemeint sei, sondern nur in dem des Ansichhaltens, und es wird dann dieser streng auf dem Boden der Urteilsenthaltung verharrende, nicht selbst eine Behauptung einschliefsende Sinn dieser Wendungen noch generell durch eine Vergleichung erläutert. Sie verhalten sich zu den durch sie zu beseitigenden dogmatischen Urteilen wie eine reinigende Arznei, die ja auch zugleich mit den auszuscheidenden Unreinigkeiten wieder aus dem Körper entfernt wird (206). In ähnlicher Weise ist schon an einer früheren Stelle (14) der negativ dogmatischen Fassung dieser Redeweisen durch eine Argumentation entgegengetreten worden, die stark an den Fangschlufs vom Lügner anklingt. Wenn die Wendungen „alles ist falsch", „nichts ist wahr" in negativ dogmatischem Sinne gebraucht würden, so würden sie ja sich selbst einschliefsen und damit sich selbst aufheben. Ebenso würde auch die Wendung „nichts mehr das eine als das andere", wenn so verstanden, sich selbst einschliefsen und aufheben.

Ein weiterer Abschnitt (210—235) weist nach, wie die der Skepsis nahestehenden früheren Philosophen doch samt und sonders dadurch von ihr getrennt sind, dafs sie in Dogmatismus, negativen oder positiven, verfallen. Wir bemerken hier eine ganz besonders scharfe Ausprägung des Pyrrhonismus, da derselbe sonst (z. B. D. L. IX. 71—73) geneigt ist, nicht nur ältere Philosophen, sondern auch Dichter, selbst den guten Homer nicht ausgenommen, als Vorläufer anzuführen.

Heraklit ist positiver Dogmatiker, insbesondere in dem Punkte, in dem Schüler des Ainesidem ihm gefolgt waren, dafs er das Zugleichsein des Entgegengesetzten behauptete. Tatsächlich mufs die Skepsis dieser unberechtigten Folgerung aus dem Erscheinungsbefunde ebenso entschieden entgegentreten wie seiner Weltverbrennungslehre.

Demokrit ist negativer und positiver Dogmatiker zugleich. Negativer, indem er behauptet, der Honig, der dem Kranken die Empfindung des Bittern verursache, sei in Wirklichkeit weder süfs noch bitter, positiver in seinem Satze von den Atomen und vom Leeren.

Die Kyrenaiker sind negative Dogmatiker, indem sie die Unerkennbarkeit der Dinge direkt behaupten. Aufserdem verfehlen sie das Ziel der Ataraxie, indem sie die Lust als Ziel behaupten und dadurch in leidenschaftliche Erregungen geraten. Protagoras ist in demselben Sinne positiver Dogmatiker wie Heraklit. Plato ist wegen des resultatlosen Verlaufes seiner blofs zur Übung dienenden Dialoge noch kein Skeptiker, da er sich, wo er lehrend auftritt, als ein Dogmatiker ausgeprägtester Form darstellt. In diesem Zusammenhange wird auch der angebliche Rückfall des Xenophanes in den Dogmatismus besprochen (224 f.).

Von den skeptischen Akademikern fällt es besonders Arkesilaos gegenüber unserem Autor schwer, eine Scheidewand aufzurichten. Er soll dadurch in den Dogmatismus verfallen sein, dafs er das Lebensziel der Urteilsenthaltung und Ataraxie geradezu für ein Gut erkläre, also ein dogmatisches Werturteil fälle. Da aber dieser Unter-

schied doch noch gar zu winzig ist, so wird ihm noch dazu die Nachrede angehängt, er sei eigentlich nur nach aufsen als Skeptiker aufgetreten, insgeheim aber habe er seine begabteren Schüler in den vollen Dogmatismus des platonischen Systems eingeführt (234).

Karneades ist natürlich wegen seiner besonders in der Güterlehre zur Anwendung gebrachten dreifach abgestuften Wahrscheinlichkeitslehre ein positiver Dogmatiker (226 ff.). Mehr noch gilt dies von Philon, der in gewissem Sinne sogar die „Ergreifbarkeit“ des Verborgenen lehrte, von Antiochus, dem völlig zur stoischen Erkenntnislehre Abgefallenen, ganz zu schweigen.

In diesem Zusammenhange wird schliefslich auch das Verhältnis zur empirischen Ärzteschule besprochen und diese, von der doch Sextus seinen Beinamen trägt, wegen ihrer direkten Leugnung der Erkennbarkeit des Verborgenen in der Heilkunde ebenfalls zum negativen Dogmatismus geworfen. Dagegen findet Sextus in der „methodischen“ Arzneikunde, deren Verfahren er an Beispielen erläutert, das echte Seitenstück zum Verhalten des Skeptikers, insofern sich letzterer unter anderem durch die leidentlich erfahrenen eigenen Zustände zu den entsprechenden Abhilfemafsregeln bestimmen läfst. Das methodische Heilverfahren ist demnach ein solches, das auf Beseitigung der Symptome ausgeht (236 ff.).

Das zweite Buch stellt mit grofser Schärfe, aber auch mit grofser Weitschweifigkeit und Umständlichkeit die skeptische Erkenntnistheorie dar. Es wird zunächst bewiesen, dafs es kein Kriterium (im dogmatischen Sinne) geben könne (18—79). Sodann wird, nach der überall mit Vorliebe verfolgten Manier, das soeben Beseitigte bedingt wieder zugestanden, aber nur, um zu zeigen, dafs dies Zugeständnis ohne Bedeutung ist, weil es an der Möglichkeit einer Anwendung des Kriteriums fehlt. Es gibt nämlich kein Wahres, d. h. keine Möglichkeit einer gesicherten direkten und unmittelbaren Erkenntnis (80—96). Selbstverständlich gelten alle diese Sätze, wie immer wieder in Erinnerung gebracht wird, nicht im negativ dogmatischen,

sondern nur im skeptischen Sinne, so dafs auch ihr Gegenteil nicht als ausgeschlossen betrachtet werden darf und sie selbst nur als Berichte und Bekenntnisse über erlebte Zustände Geltung haben. Dasselbe gilt dann vom „Zeichen“, d. h. demjenigen Erfahrbaren, von dem man Rückschlüsse auf etwas für immer oder doch zur Zeit noch schlechthin Verborgenes macht (97—133).

Ebenso gibt es keinen Beweis (134—192). Der Syllogismus, auf den die Peripatetiker so stolz sind, ist deshalb hinfällig, weil der Obersatz ja erst durch sämtliche aus ihm angeblich abgeleitete Schlufssätze seine Bestätigung erhält. Der Satz: „Alle Menschen sind lebende Wesen“, aus dem der Schlufssatz abgeleitet wird: „Also ist auch Sokrates (als Mensch) ein lebendes Wesen“, verlangt ja zu seiner Richtigkeit schon selbst die Richtigkeit des Schlufssatzes. Es wird hier vielleicht zum ersten Male ein Gedanke ausgesprochen, dessen weitere Verfolgung erst eine tiefere Fassung des Syllogismus und eine richtigere Würdigung seiner wirklichen Bedeutung für das Erkennen ermöglicht (193—203). Auch die Induktion ist ohne Wert, da sie entweder unvollständig gelassen wird oder, wenn nach Vollständigkeit gestrebt wird, diese Vollständigkeit wegen der unbegrenzten Zahl der Einzeldinge doch niemals erreicht werden kann (204). Im letzten Teile dieses Buches werden dann noch einige zur Logik im engeren Sinne gehörige Fragen (Definition, Distribution, Gattungen und Arten u. s. w.) abgehandelt. Es würde von grofsem Interesse sein, aber zugleich einen ganz unverhältnismäfsigen Raum beanspruchen, wollten wir dem Verfasser in alle Winkelzüge seiner Erkenntniskritik folgen, vollends wenn dabei noch der Zweck verfolgt werden sollte, das ganze Verfahren kritisch zu beleuchten und richtigzustellen. Es sei daher hier nur nochmals daran erinnert, dafs das ganze Verfahren des Verfassers tendenziös und parteiisch ist, dafs es ihm nicht darum zu tun ist, den Ausgangspunkt einer möglichen Erkenntnis festzustellen — obgleich er die Gewifsheit der eigenen Bewufstseinszustände unumwunden anerkennt (72, 74 f.; I. 59) — und von diesem Ausgangs-

punkte aus den Weg und das Mafs der zu erreichenden Erkenntnis zu ermitteln, sondern immer nur mit tausend kleinen Mittelchen die Erkenntnismöglichkeit zu nichte zu machen.

Das dritte Buch behandelt die Naturphilosophie und die Güter- und Tugendlehre.

Naturphilosophie. Die angenommenen Prinzipien des Seienden zerfallen in wirkende und stoffliche. Das im höchsten Mafse wirkende Ursächliche ist die Gottheit. Der Skeptiker erklärt vorab, dafs er, „dem Leben undogmatisch folgend", in diesem Sinne die Existenz und das vorsehungsmäfsige Walten der Götter, sowie die Pflicht ihrer Verehrung anerkennt. Wissenschaftlich gesprochen aber ist nicht einmal eine bestimmte Vorstellung von der Gottheit, geschweige denn eine Überzeugung von der Realität dieser Vorstellung möglich. Soll die Gottheit körperlich oder unkörperlich gedacht werden? Und in welcher Gestalt? An welchem Orte? Mit der blofsen Beilegung von Eigenschaften, wie Unvergänglichkeit und Seligkeit, die überdies auch wieder der näheren Bestimmung ermangeln (Seligkeit wodurch?), ohne Wesensbestimmung ist hier nichts auszurichten.

Aber auch wenn man über diese Schwierigkeit hinwegsehen will, so gibt es kein Mittel, die Realität des Göttlichen zu erweisen. Auch entstehen aus dem Begriff der Vorsehung im Verhältnis zum wirklichen Zustande der Welt die gröfsten Schwierigkeiten. Die Vereinigung eines ausreichenden Wollens und Könnens erscheint bei der Gottheit ausgeschlossen. Entweder will Gott und kann nicht, dann ist er ein schwacher Gott, oder er kann zwar, will aber nicht, dann ist er ein mifsgünstiger Gott, oder er kann und will nicht, dann ist er beides. In allen diesen Fällen führt die dogmatische Behauptung der Gottheit zu unfrommen Aussagen. Man hört hier deutlich einen Nachhall der gewaltigen Kritik, die Karneades an der Gotteslehre der Stoiker geübt hatte (1 – 12).

In ähnlicher Weise werden die hauptsächlichsten Prinzipienfragen der Naturphilosophie (die Ursächlichkeit als

aktives und der Stoff als passives Prinzip, die Stoffmischung, die Bewegung, Entstehen und Vergehen, Raum, Zeit, Zahl u. a.) abgehandelt. Es ergeht ein wahres Gottesgericht über die ganze, nach verkehrten Methoden betriebene und daher im Sumpfe stecken gebliebene antike Naturforschung; sie wird gewogen und zu leicht befunden. Nicht als ob der Kritiker auf einer höheren Warte stände und seine Kritik neue fruchtbare Aussichtspunkte böte; es ist die öde, leblose, hämische Verneinung. Auch hier ist ein weites Feld interessanten Details, das aber zu ausgedehnt ist, um es im einzelnen zu durchmessen.

Die Kritik der Ethik (168—279) beginnt mit der Kritik der Güterlehre. Es werden drei Bestimmungen des Guten (im axiologischen Sinne) zu Grunde gelegt: das Gute ist das Nützliche; es ist das um seiner selbst willen Erstrebenswerte; es ist das zur Glückseligkeit Führende. Mit Recht betont Sextus, dafs keine dieser drei Bestimmungen das Wesen des Guten zum Ausdruck bringt; dafs sie alle nur ein besonderes ihm zukommendes Merkmal bezeichnen. Mit Recht hebt er hervor, dafs beim Fehlen einer solchen Wesensbestimmung notwendig Streit der Meinungen entstehen müsse, wenn nun im einzelnen die wesentlichen Güter angegeben werden sollen. Da sagen die einen: Tugend, die anderen: Lust, die dritten: Unlustlosigkeit, andere anderes. Er hat sich nur freilich hier die Widerlegung zu leicht gemacht, indem er nur einen kleinen Bruchteil der vorgebrachten Ansichten in Betracht zieht und weder Demokrit-Epikur noch Aristoteles, noch die alten Akademiker ernstlich berücksichtigt.

Er glaubt aber trotz dieser sehr oberflächlichen Erörterung über das Wesen des Guten doch bereits vorbereitet zu sein, um auch hier die Existenzfrage zu erledigen und zu beweisen, dafs es ein von Natur Gutes nicht gibt und nicht geben kann. Was eine gewisse Beschaffenheit und Wirkungsweise hat, erweist dieselbe ausnahmslos bei allen. Das Feuer erwärmt, der Schnee kältet alle. So müfste also, wenn es ein Gut von Natur gäbe, dies ausnahmslos aller Streben und Begehren erregen. Dies ist aber nicht

der Fall. Denn wenn man auch von den rohen Naturen absieht, denen bald diese, bald jene sinnliche Freude als das Begehrenswerte erscheint, so zeigt sich doch auch bei den Philosophen die gröfste Meinungsverschiedenheit in Bezug auf das am meisten Erstrebenswerte. Und da es in diesem Streit der Meinungen keinen Schiedsrichter gibt und geben kann, weil jeder Urteilende ja doch nur selbst eine der streitenden Parteien darstellt, so ist damit eigentlich schon erwiesen, dafs es von Natur kein Gut gibt.

Aber er tritt doch noch einen weiteren Beweis an. Das Erstrebenswerte könnte entweder etwas aufser uns oder in uns sein. Wäre es etwas aufser uns, so wäre es doch nur um seiner erfreulichen Wirkungen auf unser Innenleben, also nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Mittel zum Zweck begehrenswert. Ist es etwas in uns, so müfste es entweder den Körper oder die Seele oder beide betreffen. Das ganz ausschliefslich den Körper Betreffende (d. h. das Bewufstsein nicht Affzierende) entzieht sich unserer Erkenntnis. Über etwas die Seele Betreffendes aber zu urteilen ist wohl kaum möglich, da wir ja nicht einmal wissen, was die Seele ist und ob sie überhaupt existiert. Er geht aber trotzdem auf die Hauptansichten ein, wendet aber hier ein seltsam tendenziöses Verfahren an, das nur auf den bereits vollständig für Skepsis Prädisponierten seine Wirkung üben kann. Nach Epikur ist das Gut der Seele die Lust. Wie kann aber in der Seele Lust entstehen, wenn diese nur ein Haufe von Atomen ist? Nach den Stoikern ist dies Gut die Tugend. Wie kann aber in der Seele Tugend entstehen, wenn diese nur ein Hauch ist, in dem sich jeder Eindruck sofort wieder verwischen mufs? Noch viel weniger aber kann ein seelisches Gut in der nach dem Rezepte des platonischen Timäus zusammenkonstruierten Seele angenommen werden.

Er bringt dann noch einige Einzeleinwände gegen die Ableitung der Güter aus der allgemeinen Anlage der Natur. Die Tugend des Mutes soll ein Gut sein. Mut besitzt aber von Natur zwar der Löwe und der Stier, nicht aber der Hirsch und der Hase und von den Menschen nur wenige.

Lust erstreben von Natur alle Geschöpfe, aber die Lust hat Schmerzen und Nachteile im Gefolge, und umgekehrt sind tatsächliche Güter, wie Wissen, Reichtum, Gesundheit, nur durch Unlust zu erlangen. Überhaupt wird schon durch den Widerstreit der Meinungen die Behauptung, etwas sei von Natur ein Gut, umgestofsen.

Nicht besser aber wie mit der Güterlehre steht es auch mit der Tugendlehre. In Bezug auf das, was löblich und verwerflich, herrschen sowohl in den Sitten der verschiedenen Völker wie in den Ansichten und Verhaltungsweisen der Philosophen die widerstreitendsten Urteile. Es folgt hier eine lange Liste solcher widerstreitenden Verhaltungsweisen in den Sitten der Völker, in den Religionsgebräuchen, in den Urteilen der Philosophen über das Geziemende, in dem Verhalten gegen die Verstorbenen. Auch da, wo wir wegen unserer unvollständigen Kenntnisse in der Völkerkunde für jetzt einen solchen Widerspruch noch nicht aufweisen können, würde dies wohl bei erweiterter Kenntnis auf diesem Gebiete möglich sein. Es ist daher unstatthaft, in Bezug auf irgend eine Verhaltungsweise die allgemeine Übereinstimmung zu behaupten. Durch die Meinung aber, dafs etwas von Natur löblich sei, wird nur die Seelenqual im Falle des Verfehlens vermehrt, während der Skeptiker, der auch in dieser Beziehung dogmenlos nur der Sitte seiner Umgebung folgt, solchen Erschütterungen nicht ausgesetzt ist.

Mit dem Wegfall einer durch die Natur beglaubigten Güterlehre und dem Fehlen jeder Einigkeit über die daraus abzuleitende Lebensführung fällt aber auch die Möglichkeit einer Lebenskunstlehre fort. Jedenfalls entspringt die „Lebenskunst“, wie die gewöhnliche Erfahrung über das Treiben der Menschen zeigt, nicht von Natur. Ebensowenig aber kann sie durch Belehrung entstehen. Dazu müfste es dreierlei geben: 1. einen Lehrgegenstand, 2, Lehrende und Lernende, 3. ein Verfahren des Lehrens. Der Beweis wird hier nicht nur für die Lebenskunst, sondern für das ganze Gebiet der Erkenntnis im allgemeinen geführt. Und zwar werden hier die ältesten und abgenutztesten Kunststückchen

der Sophisten ins Feld geführt, so dafs ein Eingehen ins Detail überflüssig ist.

Aber selbst wenn man trotz alledem zugeben wollte, dafs eine Lebenskunst jemandem beigebracht werden könnte, so würde sich der neue Einwand erheben, dafs man damit dem Betreffenden nur eine Ursache von Gemütserschütterungen geliefert, also ihn unglücklich gemacht hätte. Als Hauptstück der Lebenskunst wird die Selbstbeherrschung (enkráteia) angepriesen. Diese hat zur Voraussetzung einen widerstrebenden Teil der Natur, über den die Herrschaft ausgeübt werden soll. Da ist denn der Schlechte, der auf die „Selbstbeherrschung“ verzichtet, glücklicher daran als der sich selbst Beherrschende. Denn beide sind zwar durch die Begehrungen Gemütserschütterungen ausgesetzt, bei ersterem aber läfst die Beunruhigung nach, wenn er seine Lust gebüfst hat, der „Weise“ aber ist, da das, gegen das er ankämpft, in seinem Innern verbleibt, der unglücklichste aller Menschen, da ihm die Lebenskunst als Selbstbeherrschung zu einer Quelle der gröfsten und dauerndsten Beunruhigung wird. Da hat dann allerdings die rabulistische Rechthaberei in der Verneinung unseren Skeptiker zu einem Tiefstande des sittlichen Urteils geführt, der kaum noch überboten werden kann. Und mit diesem Heldenstückchen schliefst er.

Die zweite Schrift des Sextus, „Wider die Dogmatiker“, behandelt nur die drei Teile der Philosophie und entspricht daher dem Inhalte nach dem zweiten und dritten Buche der „Grundzüge“. Aber die Behandlung ist hier eine sehr viel umfangreichere, indem einesteils die Kritik selbst ausführlicher ist, anderenteils aber auch ausführliche Übersichten über die Lehren der früheren Philosophen eingefügt werden. Wegen letzterer Eigentümlichkeit ist diese Schrift (wie in geringerem Mafse auch schon die „Grundzüge“) eine überaus wertvolle Quelle für die Geschichte der Philosophie, ohne die unsere Kenntnis derselben noch sehr viel lückenhafter sein würde, als sie ohnedies ist.

Die Schrift zerfällt in fünf „Bücher“ oder vielmehr in fünf Abhandlungen von sehr grofsem Umfange. Die beiden ersten behandeln die „Logik“, d. h. die Erkenntnislehre, die

beiden folgenden die „Physik", das letzte die Ethik. Voran geht eine allgemeine Einleitung über die Dreiteilung der Philosophie und ihre Geschichte (I. 1—24). Auf das einheitliche Ziel des Lebens und Philosophierens wird hier nicht hingewiesen.

Die „Logik" hat es hauptsächlich mit zwei Fragen zu tun: 1. Gibt es ein Kriterium? 2. Gibt es ein Verfahren, das Verborgene zu erkennen? oder, was dasselbe, gibt es ein Wahres? (25–46.)

Hierauf folgt ein sehr umfangreicher Abschnitt, in dem die verschiedenen geschichtlich hervorgetretenen Ansichten über das Kriterium zusammengestellt werden (47—260). Sextus folgt hier der schon lange vor ihm üblich gewordenen Manier, auch den älteren Pilosophen gewaltsam Gesichtspunkte und Begriffe aufzudrängen, die ihnen noch fremd waren, und sie so in das Prokrustesbett der späteren Lehrgegensätze einzuspannen. Da jedoch trotzdem die Lehren der einzelnen genauer charakterisiert und vielfach Sätze von ihnen wörtlich angeführt werden, so schadet dies Verfahren dem geschichtlichen Ertrage nur wenig. Übrigens hat er seine geschichtlichen Kenntnisse nicht selbst erarbeitet, sondern aus älteren Zusammenstellungen übernommen. Dies zeigt sich schon darin, dafs bisweilen derselbe Philosoph unter mehreren der erkenntnistheoretischen Gruppen, die er annimmt, aufgeführt wird (48 und 110). Er will nämlich zuerst solche Philosophen zusammenstellen, die die Existenz eines Kriteriums verneinen (was denn auch 47–88 geschieht). Darauf solche, die dieselbe bejahen, und zwar indem sie das Kriterium a) in der Vernunft, b) aufserhalb der Vernunft, c) auf beiden Gebieten zusammen finden. Er verliert aber diese Einteilung im Verlaufe der Darstellung mehr und mehr aus den Augen und ersetzt sie durch die rein geschichtliche Anordnung nach der Aufeinanderfolge der Schulen: die alten Physiker (89—140); Plato und die Akademiker einschliefslich des Arkesilaos und Karneades (141—190), die Kyrenaiker (190 ff.), Epikur (203 ff.), Aristoteles und die Peripatetiker (217 ff.); die Stoiker (227 ff.). Diese Abweichung von der ursprünglichen Anordnung ist

ein neuer Beweis, dafs er sich hier die Darstellung eines anderen aneignet, und da er im Verlauf der Darstellung sich wiederholt auf Antiochus beruft (161, 201), wird dieser wohl als seine Quelle angesehen werden müssen.

Die eigene Polemik des Sextus gegen die Möglichkeit eines Kriteriums (261—446) nimmt nun nicht die geringste Rücksicht auf diese dargestellten Ansichten, sondern verfährt genau nach dem Schema und dem Gedankengange, der in kürzerer Fassung schon im zweiten Buche der „Grundzüge" (14—79) verfolgt wird. Dieses Verfahren ist in hohem Grade bezeichnend für den völligen Mangel an Selbständigkeit, Originalität und Beweglichkeit des Denkens bei unserem Autor. Er bewegt sich offenbar in der in der Schule herkömmlichen Linie des Argumentierens, die vielleicht schon von Ainesidem festgelegt worden war und deren Verlauf er sich durch ein ihm mutmafslich recht sauer gewordenes Studium angeeignet hat.

Ganz ähnlich steht es dann mit dem zweiten Buche, wo nicht nur bewiesen wird, dafs es kein Wahres geben kann, sondern auch die meisten übrigen Punkte, die im zweiten Buche der „Grundzüge" von § 80 an behandelt wurden, ausführlicher wieder zur Sprache kommen. Nur die geschichtlichen Anführungen sind hier spärlicher vertreten und nur Wiederholungen aus dem ersten Buche (3—13; 56—92).

Die Ausführungen zur „Physik" (III und IV) handeln auch hier zunächst von den Göttern. Die verschiedenen aufgestellten Ansichten über die Entstehung des Götterglaubens werden mit dem Bemerken vorgetragen, das Auseinandergehen dieser Erklärungen liefere schon einen genügenden Beweis, dafs auf diesem Gebiete ein sicheres Wissen nicht zu erreichen sei (14—29). Dennoch werden die Ansichten noch einzeln widerlegt (30—48).

Es folgt die Frage nach der Existenz der Götter. Auch hier wird die Erklärung vorausgeschickt, dafs der Skeptiker sich im Leben nach Gesetz und Sitte durchaus als Gläubiger verhält (49 f.). Hierauf werden die Leugner der Götter aufgeführt (51—58). Die Haltung der Skeptiker ist auch

in diesem Punkte die Zurückhaltung des Urteils, was dann überdies noch durch Vorführung der einander aufhebenden Beweisgründe für und wider gerechtfertigt werden soll. In der Durchführung dieses Programms findet aber eine kleine Entgleisung statt. Es sollen zunächst nach vier Gesichtspunkten die Beweisgründe für das Dasein der Götter angeführt werden (60). Dies geschieht denn auch ganz der Disposition gemäfs hinsichtlich der drei ersten Gesichtspunkte (bis 136). Der vierte Gesichtspunkt war: Widerlegung der Gegenbeweise. Es müssen also zunächst diese vorgebracht werden, womit dann ja freilich auch schon die Gegenseite zu Wort kommen mufs, freilich nur im Rahmen des Für. Nun gerät aber unser Autor schon hier in jene sehr ausführliche Darlegung der Gegenbeweise des Karneades, die wir an früherer Stelle kennen gelernt haben (140—190), vergifst dann aber die Widerlegung derselben, sondern betont triumphierend den allgemeinen Zwiespalt, aus dem die Berechtigung der Urteilsenthaltung erhelle (191 - 4).

Die zweite Hälfte des dritten und das vierte Buch behandeln in erweiterter Fassung die übrigen im naturwissenschaftlichen Abschnitt der „Grundzüge“ kürzer erörterten Grundprobleme.

Auch im ethischen Teil (Buch V) ist Inhalt und Gedankenfolge im ganzen die gleiche wie in den „Grundzügen“. An den Beweis, dafs von Natur keine Güter und Übel angenommen werden können, schliefsen sich hier zwei besondere Abschnitte an, in denen gezeigt wird, dafs nur unter dieser Voraussetzung wirklich Glückseligkeit möglich ist. Bei der Annahme, dafs es von Natur Güter gebe, tritt zu dem natürlichen Verhalten den Erfordernissen des Lebens gegenüber diese Meinung über den Wert stets als beunruhigendes Element hinzu. Der Zustand des Entbehrens und Erstrebens wird dadurch verschärft, im Falle des Besitzes der vermeintlichen Güter entsteht Neid gegen etwaige Mitbesitzer, leidenschaftliche Freude, Sorge wegen etwaigen Verlustes. Ähnlich verhält es sich bei den Übeln. Der Dogmatiker schafft mit seiner Güterlehre nur neue Übel,

indem er das Begehren auf neue Ziele lenkt. Er ist wie ein Arzt, der eine Krankheit vertreibt, aber eine andere hervorbringt. Ja, die Sachlage wird nur schlimmer als vorher, da das Neuerstrebte heftiger begehrt wird als was man früher für ein Gut hielt. Fehlt dieser Wahn der Güter, so werden die unvermeidlichen Beschwerden leichter ertragen.

Es wird aber hier doch die Frage der unvermeidlichen Leiden des Lebens etwas mehr in die Tiefe verfolgt. Gegenüber dem ganz schweren Leiden wird die Auskunft Epikurs angewandt: sie schwinden bald oder töten. Es wird ferner der Fall erwogen, dafs ein Tyrann etwas befiehlt, was wider Sitte und Gesetz ist. Hier ist auch für den Skeptiker ein Konflikt zwischen zweien der Bestimmungsgründe, nach denen er sein Handeln regelt. Er wird in diesem Falle von den beiden Beschwernissen das kleinere wählen, d. h. je nach den Umständen entweder den Tod als Folge der Weigerung oder die Ausführung der ungesetzlichen Handlung mit ihren Folgen. Jedenfalls wird dem Skeptiker die Lösung auch solcher Konflikte leichter als dem Dogmatiker, da er ja auch die Tugend nicht für ein Gut hält, also durch ethische Werturteile nicht beunruhigt wird (110—167). Streng genommen gehört diese Frage nicht in die Güterlehre, sondern in das Gebiet der Lebensführung, steht also an unrichtiger Stelle.

Bei dem Kapitel „Lebenskunst“ wird hier besonders darauf hingewiesen, dafs sich ja in den philosophischen Systemen verschiedene miteinander unvereinbare Formen der Lebenskunst zur Auswahl darbieten. Da ist keine Entscheidung möglich. Bei den Stoikern fällt noch zu ihren Ungunsten ins Gewicht, dafs sie ja ihre eigene nicht einmal selbst besitzen, da sie ja nicht Weise sind, also sie auch nicht lehren können. Die lange Liste der entgegengesetzten Urteile über das billigenswerte Verhalten fehlt hier, doch kann sich der Verfasser nicht enthalten, im Anschlufs an die Erwähnung der Stoiker wenigstens die saftigsten Stellen aus Zeno und Chrysipp in Bezug auf Geschlechtsverkehr und Verzehren von Menschenfleisch nochmals aufzutischen (168—257).

Die dritte Schrift des Sextus ist die „Wider die Mathematiker“, d. h. wider die Vertreter der Spezialwissenschaften, die sich im Laufe der Zeit mehr und mehr von der Philosophie als der allgemeinen Wissenschaft zu selbständigem Betriebe losgelöst haben. Als solche werden hier aufgeführt: Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie und Musiktheorie. Die skeptische Behandlung dieser sechs Spezialwissenschaften weist aufs neue auf Alexandria, den Hauptsitz der damaligen Gelehrsamkeit, als den Sitz der Schule hin. Zugleich erkennen wir hier eine Vorstufe des Systems der sieben freien Künste, d. h. der dem Freien, dem Höherstehenden, Gebildeten zukommenden Gruppen von Kenntnissen, wie es vom späteren Altertum dem Mittelalter überliefert wurde. Diese bestanden aus dem Trivium (dem Dreiweg: Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und dem Quadrivium (dem Vierweg: Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik).

Unser Verfasser schickt aber der Behandlung dieser sechs Einzelwissenschaften eine allgemeine Einleitung voran. In dieser wird zunächst ausgeführt, dafs aufser den Skeptikern auch Epikur und seine Schule als Gegner der Einzelwissenschaften aufgetreten ist. Dieser aber freilich in anderem Sinne, nämlich wegen der Nutzlosigkeit für die Philosophie als die eigentliche Lebenswissenschaft, welcher Grund denn freilich wohl nur ein Vorwand gewesen sei, um die eigene Unbildung zu rechtfertigen. Im Anschlufs hieran folgt dann der schon früher erwähnte Bericht über das ablehnende Verhalten Epikurs gegenüber seinem Lehrer Nausiphanes, in dem seine Abneigung gegen die Wissenschaft einesteils aus einem persönlichen Zerwürfnis mit diesem, anderenteils aus Originalitätssucht erklärt wird.

Das ablehnende Verhalten der Skeptiker dagegen entspringt weder aus der Annahme der Nutzlosigkeit, was eine dogmatische Behauptung wäre, noch aus persönlichen Gründen, welcher Fehler ihrer milden und gelassenen Stimmung ganz fern liege; es beruht auf demselben Streben nach Wahrheit und derselben Nötigung, sich den angeblichen

Resultaten gegenüber zweifelnd zu verhalten, wie bei der Philosophie (1—8).

Hierauf folgt ein allgemeiner Teil, in dem, wie auch schon in den „Grundzügen" geschehen war, für die Spezialwissenschaften überhaupt bewiesen wird, dafs weder das Objekt der Erkenntnis noch der Lernende, noch der Lehrende, noch das Lehrverfahren mit Sicherheit nachgewiesen werden kann (9—40).

Hierauf wird dann für die sechs Wissenschaften im einzelnen gezeigt, dafs die Prinzipien, auf denen sie beruhen, hinfällig sind, und dafs daher in jeder von ihnen der ganze Bau wegen der Unsicherheit seiner Fundamente notwendig zusammenstürzen mufs.

Diese Kritik der gesamten antiken Wissenschaft ist von grofsem kulturgeschichtlichem Interesse, tritt aber aus dem Gebiete der Philosophie völlig heraus und mufs daher als nicht zur Sache gehörig übergangen werden. Generell gilt auch für sie, was für die Angriffe auf die sogenannte „Philosophie" gilt, dafs sich in den Beweisführungen dieselbe tendenziöse Voreingenommenheit gegen die Möglichkeit des Wissens, dieselbe eintönige Sophistik zeigt wie gegenüber der Philosophie. Der Grundzug des Pyrrhonismus ist eben das geistig verödende Streben nach Seelenfrieden aus der Annahme, dafs jedes Streben nach einer sicheren Erkenntnis nutzlos ist, dafs allgemein anerkannte Überzeugungen durch alle Bemühungen der Denker bisher nicht erreicht worden sind und wohl überhaupt nie werden erreicht werden können. So entsteht ein müdes Verzichten und ein ödes und hämisches Herumnörgeln an allem Geleisteten, ohne Antriebe zu positivem Weiterstreben, ohne eine gesunde Kritik, die als Ausgangspunkt zur Erreichung einer höheren Entwicklungsstufe dienen könnte. Die Skeptiker bilden nur eine besondere Gruppe jener Sonderlinge, die mit allem fertig sind und sich nörgelnd und mit überlegenem Achselzucken abseits von dem lebendigen Strome der Entwicklung stellen.

Einen Bericht über die Grundgedanken der Skeptiker liefert auch Diogenes Laertius (IX. 69—100). Dieser

Bericht stimmt im wesentlichen nach Inhalt und Anordnung mit den „Grundzügen“ des Sextus überein, ist jedoch sehr viel kürzer und enthält aufserdem noch ein Verzeichnis von älteren Vorgängern der Skepsis unter Philosophen und Dichtern von Homer an (71—73) und am Schlufs (102—108) vier Einwürfe der Dogmatiker gegen die skeptische Richtung. Von diesen ist besonders der vierte von Interesse, weil er eine Erläuterung zu dem „Wider die Dogmatiker“, Buch V, erörterten Falle bildet, dafs ein Tyrann etwas wider Sitte und Gesetz Verstofsendes befiehlt. Der Einwurf lautet: Der Skeptiker wird auf Befehl — nämlich, wie aus der Ausführung des Sextus sich ergibt, auf Befehl des Tyrannen, in dessen Gewalt er ist — auch den eigenen Vater in Stücke hauen. Die Erwiderung ist: Nein, er wird in diesem Falle nach Sitte und Gesetz verfahren. Hier ist also bestimmter als bei Sextus ausgesprochen, dafs der Skeptiker wenigstens in ganz exorbitanten Fällen dem von ihm anerkannten Prinzip der Lebensführung auch bis zum Martyrium treu bleiben wird. Ein wissenschaftlich begründetes ethisches Prinzip ist das ja nun freilich nicht, und so bleibt der Einwurf seinem allgemeineren Sinne nach doch in Kraft. Übrigens ist in diesem letzten Abschnitt der Zusammenhang mehrfach (102, 105 f., 107, 108) durch nicht zur Sache gehörige Einschiebsel unterbrochen.

Das erhaltene Verzeichnis (D. L. IX. 116) weist nach Sextus nur noch einen Vertreter des Pyrrhonismus auf, wohl deshalb, weil damit die Lebenszeit des Berichterstatters erreicht war. Weitere zusammenhängende Nachrichten fehlen, und nur geringe Spuren zeigen, dafs wenigstens die Bücher des Sextus später noch gelesen wurden und noch im 4. Jahrhundert gelegentlich unter den Gläubigen der Kirche Unheil anrichteten (Ausgabe von Fabricius I, XIV).

2. Die neuperipatetische Schule (ca. 60 vor Chr. bis nach 220 nach Chr.).

Die Lehre des Aristoteles hatte durch Kritolaos († 150) eine Verflachung und Verwässerung erlitten, die sie tauglich machte, schon durch Karneades mit der der

Akademie in einen Topf geworfen und durch Antiochus vollends mit der akademischen und stoischen zur Einheit zusammengefafst zu werden. Dazu kam, dafs es an geistiger Bedeutung auch bei den Häuptern der Schule in Athen gänzlich fehlte. Nicht einmal die Namen der Schulhäupter zwischen Diodor, dem Nachfolger des Kritolaos, und Andronikos von Rhodos, der um 60 vor Chr. der Schule in Athen vorstand und der das elfte Schulhaupt von Aristoteles an war — ungewifs, ob dieser dabei mitgezählt wird oder nicht — (Z. III. 1, 620, 5), können vollständig angegeben werden. Die streng wissenschaftlichen Schriften des Aristoteles wurden nur noch von wenigen gelesen und waren fast völlig in Vergessenheit geraten (Cic. Top. 3; Strabo XIII. 1, 54).

Den Anstofs zur Rückkehr zum echten Aristotelismus gab eben jener Andronikos von Rhodos. Nachdem die lange im Keller von Skepsis versteckt gewesene Bibliothek des Theophrast durch Sulla nach Rom gebracht worden war, erhielt Andronikos von dem in Rom lebenden Grammatiker Tyrannio Abschriften der in dieser Sammlung enthaltenen aristotelischen und theophrastischen Schriften (Plut. Sulla 26); er ordnete diese wohl grofsenteils zusammenhangslosen Stücke beider Philosophen nach der inneren Zusammengehörigkeit und schuf so insbesondere für Aristoteles diejenige Textgestalt, in der er auf die Nachwelt gekommen ist (Porph. vit. Plot. 24). Er verfafste auch Erläuterungsschriften zu mehreren der aristotelischen Schriften, von denen aber nichts erhalten ist. Es ist daher nicht auszumachen, in welchem Mafse er sich in seinem eigenen Verständnis von den herkömmlichen Verflachungen der aristotelischen Lehre befreite. In seiner Lehre von der Seele scheint er die von Aristoteles gelehrte Unabhängigkeit der Vernunftseele vom körperlichen Organismus beiseite gelassen und ähnlich wie Philolaos, Aristoxenos und Dikaiarch die Seele lediglich für eine Funktion des Körpers („ein der Mischung der Elemente im Körper entsprechendes Vermögen") erklärt zu haben. In diesem Sinne deutete er auch die Lehre des Xenokrates, die Seele sei

eine sich selbst bewegende Zahl, indem er unter der Zahl eben das gesetzmäfsige Mischungsverhältnis verstand, auf dem die Möglichkeit der seelischen Erscheinungen beruhte. Wie er sich zur aristotelischen Zweck- und Gotteslehre, zur aristotelischen Güterlehre und Ethik u. s. w. stellte, ist nicht bekannt. Wir erkennen jedoch aus dem einen Beispiel seiner Seelenlehre, dafs Andronikos den bei Aristoteles in der Lehre von Gott und von der Seele noch erhaltenen Rest des platonischen Dualismus von Geist und Stoff zu beseitigen bemüht war und dafs er sich zu diesem Zwecke nicht der herrschend gewordenen stoischen Verlebendigung des Stoffes im allgemeinen und ohne Einschränkung bediente, sondern sich der viel wissenschaftlicheren Form des Materialismus zuwandte, nach der nur bestimmten feineren Stoffmischungen die Fähigkeit zu seelischen Leistungen zukommt.

Auch von seinem Schüler Boethos von Sidon, von dem aber nicht bekannt ist, ob er auch sein Nachfolger in der Leitung der Schule war (Z. 624, 2), wird ausdrücklich bezeugt, dafs er die Unsterblichkeit leugnete (Simplic. de an. 696). Man darf daher wohl annehmen, dafs auch er der monistisch-materialistischen Theorie des Andronikos in Bezug auf die Entstehung der Bewufstseinserscheinungen anhing.

Es folgen nun fast zwei Jahrhunderte lang eine Anzahl von Erklärern aristotelischer Schriften, die nach dem über ihre Tätigkeit Überlieferten sich hauptsächlich mit logischen, mathematischen und astronomischen Fragen beschäftigten, diese aber meist mit Scharfsinn und Gründlichkeit behandelten. Erhalten ist auch von ihren Schriften nichts (Z. III. 1, 776 ff.).

Genauer bekannt und von allgemeinerem Interesse ist die Lehre des Aristokles von Messene, der um 180 nach Chr. lebte. Er hatte ein gröfseres Werk zur Geschichte der Philosophie verfafst, aus dem bedeutende Bruchstücke beim Kirchenschriftsteller Eusebius (Praep. ev. XI. 3; XIV. 17—21; XV. 2) erhalten sind. In dieser Schrift hatte er sämtliche Schulen behandelt und zum Teil

mit unbilliger Schärfe und Verächtlichkeit vom peripatetischen Standpunkte aus kritisiert. Das Erhaltene bietet an manchen Punkten wichtige Beiträge zu unserer Kenntnis der Schulen.

Aufserdem erhalten wir bei ihm zum ersten Male einen einigermafsen zusammenhängenden Einblick in die monistische Umgestaltung, die dieser Neuaristotelismus den metaphysischen Lehren des Meisters hatte zu teil werden lassen. Ein Bericht über diesen Teil seiner Lehre findet sich in der Schrift seines Schülers, des Alexander von Aphrodisias, „Über die Seele" (II. 144f.). Danach nahm auch er an, dafs das menschliche Denken ganz an die eigentümliche Mischung der Stoffe im Organ gebunden ist. Es hängt namentlich davon ab, ob eine ausreichende Beimischung des Feuerelements in dem Organe vorhanden ist. Das so geartete körperliche Organ nannte er die Vernunft der Möglichkeit nach. Diese potentielle Vernunft bedarf aber, um zur Wirklichkeit erhoben zu werden, der Einwirkung der tätigen göttlichen Vernunft, die durch die ganze Welt verbreitet ist und überall zweckvoll wirkt, auch die zur Erzeugung der potentiellen Vernunft im Menschen erforderliche Stoffmischung zweckvoll hervorbringt. Unklar bleibt dabei, ob er sich die in der Welt verbreitete göttliche Vernunft, die ja eines solchen Organs entbehrt, unbewufst dachte. Unzweifelhaft scheint er sie ganz in der Weise der Stoiker (hylopsychistisch) als an den Stoff gebunden vorgestellt zu haben. Denn der dualistischen Vorstellung des Aristoteles, nach der das göttliche Vernunftwesen vom Stoffe gesondert und selbst unstofflich an einer bestimmten Stelle des Weltbaues existiert, suchte er doch gewifs zu entgehen. So behauptet also auch in der neuperipatetischen Schule der überall zur Herrschaft gelangte heraklitische Hylopsychismus den Sieg über Aristoteles. Unklar bleibt dagegen, ob diese Theorie von der in der Welt verbreiteten göttlichen Vernunft und ihrer Einwirkung auf das Vernunftorgan im Menschen ihm eigentümlich angehört oder ob schon Andronikos — den wir in diesem Falle doch mehr einen stoisierenden

Aristoteliker als einen Materialisten nennen müfsten — diesen Weg eingeschlagen hat.

Den weit überragenden Höhepunkt dieser neuperipatetischen Bewegung bildet der Schüler des Aristokles, Alexander von Aphrodisias, um 200 nach Chr. In ihm erlebt der Aristotelismus eine vollständige Renaissance; er ist der echte Neuaristoteliker. Erhalten sind von ihm noch fünf Kommentare zu aristotelischen Schriften und vier selbständige Schriften. Alexander galt geradezu als der Ausleger des Aristoteles schlechthin (Z. 789, 2). Aber auch in seinen eigenen Schriften denkt er mit aristotelischen Begriffen und redet in aristotelischen Wendungen, wenngleich freilich auch die Bereicherung des philosophischen Begriffs- und Sprachschatzes durch die späteren Schulen, namentlich durch die Stoiker, nicht spurlos an ihm vorübergegangen ist. Er ist der Hauptvermittler für den mittelalterlichen Aristotelismus bei den Arabern, Juden und den christlichen Scholastikern und auch darüber hinaus in den ersten Jahrhunderten der neuen Zeit wirksam. Die besondere Ausprägung, die er dem Aristotelismus gegeben hat, hat eine ungeheure geschichtliche Wirkung geübt. Es ist daher zu beklagen, dafs es an einer Gesamtdarstellung der von ihm ausgeprägten Form des Aristotelismus fehlt und dafs daher die Geschichtschreibung der Philosophie uns nur ein unvollständiges Bild seiner Lehre darzubieten pflegt.

Alexander kehrt in der Lehre vom göttlichen Wesen mit voller Entschiedenheit zum aristotelischen Immaterialismus, also Dualismus zurück. Das göttliche Wesen ist unkörperlich und stofflos, volle Verwirklichung der Vernunft ohne zurückbleibenden Rest blofser unverwirklichter Möglichkeit. Es denkt die stofffreien Gedanken und hat in dieser vollendeten Verwirklichung des Denkens sein Wesen. Es denkt also sein eigenes Wesen. Es ist unbewegt und ewig. Die Bewegung in der Welt hat ihren ersten Ursprung darin, dafs der beseelte Fixsternhimmel diesem ewigen Wesen zustrebt, um ihm ähnlich zu werden. Und da er die ewige Unbeweglichkeit und Gleichförmigkeit nicht

erreichen kann, so wird dieses Hinstreben zu einer ununterbrochenen Bewegung von absoluter Gleichförmigkeit, der Kreisbewegung. Diese ist die dem minder Vollkommenen allein mögliche Ähnlichkeit mit dem absolut Vollkommenen. In ähnlicher Weise werden denn auch die sieben Planetensphären durch den Zug zu der ihnen zugehörigen Wesenheit (ihrem Sphärengeiste) kreisförmig bewegt. Aus diesen Bewegungen aber entspringt alles Werden und Vergehen in der Welt unter dem Monde, dem alleinigen Sitze der Veränderung und des Werdens. Nur insofern das reine Vernunftwesen indirekt die letzte Ursache alles dieses Geschehens ist, kann man von einer Vorsehung reden. (Naturwiss. u. eth. Fragen I. 25.)

Abweichend von diesem strengen Aristotelismus in der Gotteslehre, verharrt er in der Lehre von der Seele durchaus bei der schon von Andronikos begründeten und von Aristokles mit Entschiedenheit festgehaltenen materialistischen Fassung. Der entscheidende Punkt betrifft hier die Vernunftseele, die von Aristoteles als nicht an den Stoff gebunden und daher auch nicht mit diesem vergänglich angenommen wurde. Alexander erkennt eine solche Doppelnatur der verschiedenen Seelenvermögen nicht an. Wie die niederen Seelenvermögen, so ist auch, mit diesen einheitlich verbunden, die Vernunftseele zunächst nur eine dem Stoffe, dem körperlichen Organ anhaftende Fähigkeit, die Fähigkeit, die in den wahrgenommenen Einzeldingen mit dem Stoffe verbundenen allgemeinen Formen vom stofflichen Einzelnen loszulösen und für sich aufzufassen. Dieses Vermögen nennt er, rein als Vermögen gefafst, geradezu die stoffliche Vernunft. Nur in diesem Denken kommt die gesonderte Existenz der Formen vor, in den Dingen sind sie unlösbar mit dem Stoffe verbunden. Durch diese denkende Betätigung aber wird zugleich die stoffliche Vernunft aus dem Zustande als blofse Anlage und Möglichkeit des Denkens, in dem sie mit einer unbeschriebenen Tafel verglichen werden kann, zur Entwicklung und Wirklichkeit übergeführt; sie wird zur erworbenen Vernunft (nūs epiktētos). Und da den Anstofs zu dieser Entwicklung die

in den Dingen vorhandenen Formen geben, diese aber ihren letzten Ursprung im göttlichen Denken seiner selbst als des Inbegriffs alles Vernünftigen haben, so ist die letzte gemeinsame und einheitliche Ursache für die Entwicklung der erworbenen Vernunft die Gottheit selbst, die in dieser Beziehung die tätige Vernunft genannt wird. Natürlich nicht in dem Sinne, als ob sie in dieser Funktion aus ihrer Unbeweglichkeit herausträte, sondern nur in dem Sinne, in dem sie überhaupt die letzte Ursache alles Geschehens ist.

Es gibt also nicht, wie Aristoteles gelehrt hatte, eine individuelle tätige Vernunft in den einzelnen endlichen Vernunftwesen, den Menschen. An deren Stelle ist einesteils die erworbene Vernunft, anderenteils das göttliche Wesen selbst getreten, sofern es den letzten Anstofs zum Sein der Formen in den Dingen gibt. Und da nun die erworbene Vernunft nur die entwickelte stoffliche Vernunft ist, also wie diese an das vergängliche körperliche Organ gebunden, so gibt es keine Fortdauer der Vernunftseele nach dem Tode in irgend einem Sinne, auch nicht in derjenigen äufsersten Einschränkung, wie sie Aristoteles gelehrt hatte. Alexander freilich ist bei diesem ganzen Lehrpunkte in dem guten Glauben, durchaus die Lehre des Aristoteles vorzutragen („Von der Seele“ S. 128 ff.).

Rein aristotelische Töne hören wir bei Alexander nach fast halbtausendjährigem Zwischenraum vornehmlich auch in der Güter- und Tugendlehre. Nicht als ein einheitliches und zusammenhängendes System wird diese von ihm behandelt, sondern in der Form einzelner Probleme in der Schrift „Naturwissenschaftliche und ethische Fragen“, vornehmlich im vierten und letzten Buche derselben. Diesen ethischen Betrachtungen Alexanders liegt durchaus die nikomachische Ethik zu Grunde. Die vollständigste Darstellung bietet das 25. Kapitel, in dem die Frage untersucht wird, von welchem Prinzip aus man die Tugenden findet und zur Einheit zusammenordnet.

Den Ausgangspunkt bildet hier die Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit, die jedenfalls das zu erstrebende Ziel ist. Die Glückseligkeit mufs für jedes Wesen überhaupt

bestehen in der vollkommenen Betätigung desjenigen an ihm, durch das es eben dieses Wesen ist. Beispiele: das Pferd, der Hund. Aber selbst bei den Künsten trifft dies Prinzip zu. Der Baumeister, sofern er Baumeister ist, findet seine höchste Befriedigung in der Betätigung seiner Kunst.

Der Mensch als Mensch aber ist Vernunftwesen, und so besteht seine Glückseligkeit in der vollkommenen Betätigung seiner Vernunftseele in einem vollkommenen Leben und im Besitze der zu jener Betätigung erforderlichen Hilfsmittel. Etwas abweichend von Aristoteles wird nun auch die begehrende Seele, weil sie im stande ist, der Vernunft zu gehorchen, geradezu zur Vernunftseele gerechnet. In der begehrenden Seele entstehen durch Gewöhnung (ĕthos) die ethischen Tugenden; die dianoetische Tugend ist die Erkenntnis der Wahrheit in Bezug auf das Handeln. Die (rein theoretische) Vernunfttugend betätigt sich in der Erkenntnis der ewigen Wesenheiten.

Das Gebiet der ethischen Tugend sind die auf Lust und Unlust bezüglichen Handlungen. Das Richtige, Vernunftgemäfse ist hier das Mittlere zwischen zuviel und zuwenig. Auf die Sinnenlust bezieht sich die Sophrosyne; sie ist die richtige Mitte zwischen Zügellosigkeit und Unempfindlichkeit. Ebenso ist die Tapferkeit die Mitte zwischen Verwegenheit und Furcht.

Alexander fährt hier in der Darstellung der ethischen Tugendreihe des Aristoteles nicht weiter fort, sondern schliefst mit einem „und so weiter“. Auch an einer anderen Stelle (S. 295) begnügt er sich mit der Sophrosyne und Tapferkeit. Offenbar ist ihm unter der starren Herrschaft der Lehre von den vier Kardinaltugenden das volle Verständnis für die aristotelische Tugendreihe unerschlossen geblieben. Damit hängt auch zusammen, dafs er die Gerechtigkeit nicht wie Aristoteles für eine Mitte erklärt, sondern sie als notwendiges Erfordernis für das Gemeinschaftsleben ableitet, das keinem anderen Wesen so naturgemäfs sei, wie dem Menschen (S. 282). Hier hat sich also ein Stück altakademischen Denkens in seinen Aristotelismus eingeschlichen. Und da er zu den genannten

drei Spezialtugenden die Einsicht als die das Ganze beherrschende hinzufügt, so haben wir die altgewohnten vier Kardinaltugenden glücklich beisammen.

Es ist nämlich — so fährt er in unserem Kapitel fort — die eigentliche Vernunftseele die denkende (die dianoetische). Diese aber ist einesteils die theoretisch erkennende, anderenteils die praktisch beratschlagende: letztere auf dem ethischen Gebiete die Einsicht oder Klugheit (Phronesis), die der richtigen Gewöhnung auf dem ethischen Gebiete zu Hilfe kommt. Erstere zerfällt ganz wie bei Aristoteles in die Vernunft im engeren Sinne als das Vermögen der Prinzipien, die Wissenschaft als das Vermögen der Ableitung und Beweisführung und die Weisheit als die Verbindung dieser beiden.

Sehr eingehend und wiederholt, und zwar ganz im Sinne des Aristoteles, behandelt Alexander auch das Verhältnis der Lust zur Glückseligkeit und zum Lebensziele. Die Lust ist überall, wo sie vorkommt, eine Begleiterscheinung der Betätigung (IV. 2; S. 275). Sie ist für die Natur nicht Zweck der Betätigung, sondern Mittel der Anspornung zur Betätigung. So bei der Ernährung und auf dem geschlechtlichen Gebiete (S. 276). Wäre sie der letzte Zweck, so müfste auch das sittlich Schlechte gewählt werden, das ja auch mit Lust verbunden ist (S. 278, 290). Er nimmt deshalb auch an, dafs die Lust keineswegs in allen ihren Erscheinungsweisen gleichartig ist. Wäre sie dies, so wäre es ja gleichgültig, welche Art von Betätigung wir bevorzugten, oder es wäre diejenige Art zu wählen, die das gröfste Quantum Lust mit sich führte (Kap. 13; S. 292 u. öfter). Da aber die Lust nicht das Endziel ist, so müfste auch bei gröfserer Lust aus dem Schlechten, ja bei positiver Unlust aus dem Guten das letztere gewählt werden (S. 278). Tatsächlich ist aber die Lust aus der Tugend rein und unvermischt, während die aus dem Schlechten mit mancherlei Unlust, auch mit der der Scham und Reue, vermischt ist (S. 291 f.).

Zu wählen aber ist die Tugend nicht wegen der sie begleitenden Lust, sondern nur als Vernunftbetätigung. Aus demselben Grunde darf aber auch die Verbindlichkeit der Tugend nicht aus dem blofsen Nutzen für uns selbst abgeleitet werden, obschon auch dieser in mannigfacher Weise mit dem mittleren Verhalten verbunden ist (Kap. 20).

Dies sind einige Grundzüge aus der Lehre dieses bedeutenden Erneuerers des Aristotelismus, der berufen war, für die beispiellose Rolle, die der Aristotelismus im mittelalterlichen Denken spielen sollte, den Mittelsmann und Wegbahner abzugeben.

Nach Alexander ist kein bedeutender Peripatetiker mehr aufgestanden, und schon ein halbes Jahrhundert nach ihm verlieren sich auch die letzten Spuren des Aristotelismus als einer selbständigen Schule und Doktrin.

3. Die Akademie von ca. 25 bis ca. 400 nach Chr.

Von den nächsten Nachfolgern des Antiochus war nichts Bedeutendes zu berichten. Später scheint die Akademie, ähnlich wie die peripatetische Schule, in nachdrücklicherer Weise als bisher sich ihrer ersten Lebensquelle, den Schriften Platos, zugewandt zu haben. Eine solche tiefergehende Beschäftigung mit den eigentlichen Grundlehren Platos mufste der Schule schon durch den Vorgang des Posidonius nahegelegt werden. Darauf, dafs ein Bedürfnis nach dieser Seite erwacht war, scheint auch die Neueinteilung der platonischen Schriften hinzudeuten, die Thrasyllos, der Grammatiker und Hofastrologe des Tiberius (Tacit. Ann. VI. 20; Sueton. Tib. 14; Dio Cass. LVII. 15), vornahm. Derselbe starb 36 nach Chr. in Rom (Dio Cass. LVIII. 27), seine Arbeit an Plato kann also ungefähr in die 20 er Jahre gesetzt werden. Er ordnete die Schriften Platos einschliefslich eines Teils der unzweifelhaft unechten, nach ihrer vermeintlichen inhaltlichen Zusammengehörigkeit in neun Tetralogien, d. h. Gruppen von je vier Schriften, und versah aufserdem jede einzelne mit einem sie charakterisierenden Beiwort (physisch, logisch, ethisch, politisch u. s. w.). Das Ganze wird ausdrücklich als eine neue Ausgabe des

Plato bezeichnet (D. L. III. 56—60). Von einer solchen mufsten aber auch wieder neue Antriebe zum Studium Platos ausgehen.

Und das ist denn auch geschehen. Freilich ist diese Neubelebung bei Plato, wie sie erheblich später eintritt, so auch in sehr viel dürftigeren Formen und mit sehr viel schwächeren Wirkungen erfolgt als bei Aristoteles. Kein Alexander von Aphrodisias, der als Bahnweiser für Jahrhunderte dienen konnte, ist aus dieser Bewegung hervorgegangen. Es werden von diesem Zeitpunkt an in der Schule Erläuterungsschriften zu Plato verfafst. Schon Eudoros, der Zeitgenosse des Thrasyllos, über den freilich nur ganz dürftige Nachrichten vorhanden sind (Stob. ecl. II. 46, 54 ff.), ist hierher zu rechnen. Nach der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts lehrte in der Akademie Ammonios aus Ägypten, auf dessen Wirksamkeit jedoch nur aus dem Umstande ein Rückschlufs gemacht werden kann, dafs sein Schüler Plutarch von Chäronea (geb. ca. 48 nach Christus) von einer glühenden Verehrung für Plato erfüllt war und mehrere seiner philosophischen Schriften (seiner eigenen Richtung nach gehört er der folgenden Periode an) der Erklärung Platos widmete. Von anderen der Schule angehörigen Platoerklärern sind nur die Namen bekannt. Nur von einem derselben, Albinus, von dessen Lebensumständen nur bekannt ist, dafs er um 152 nach Chr. in Smyrna lehrte und als Platoniker in hohem Ansehen stand (Galen de propr. libr. XIX. 16), haben sich Auszüge aus einer Einleitung in die platonischen Schriften und einem Abrifs der platonischen Lehre erhalten. Die Einleitung enthält nur weniges über die Lehre Platos und verfolgt hauptsächlich den Zweck, eine Klassifizierung der Dialoge nach gewissen Gesichtspunkten zu geben und die Auswahl und Reihenfolge zu bestimmen, in der sie am besten studiert werden. Der Abrifs dagegen versucht, aus den Dialogen ein einheitliches System Platos herzustellen, wobei jedoch, wie nicht anders möglich, Gewaltsamkeiten mit unterlaufen und Gesichtspunkte der nachplatonischen Philosophie ihn bestimmen. So wird als das von Plato aufgestellte Lebensziel

nach einem im Theätet in einer früheren Phase seines Denkens gelegentlich auftauchenden Gedanken die Verähnlichung mit Gott bezeichnet und damit die Teilnahme am göttlichen Wesen verbunden, woraus dann wieder die vier Kardinaltugenden abgeleitet werden. Offenbar steht diese Auffassung Platos unter stoischen Einflüssen. Aus dieser religiösen Umdeutung Platos ergab sich dann weiter das Bedürfnis, Plato eine hochentwickelte monotheistische Gotteslehre unterzulegen. Es werden verschiedene Wege gezeigt, wie man zur Erkenntnis Gottes gelangen könne. Es ergibt sich, dafs — immer nach Plato — Gott ein rein geistiges, vollkommenes, ewiges und unveränderliches Wesen ist, ein sich selbst denkender Geist. Dem stoischen Materialismus, nach dem nur das Körperliche existiert, wird sowohl in Bezug auf Gott wie in Bezug auf die Seele wieder ein entschiedener Immaterialismus und Dualismus entgegengestellt. Es wird Plato ein stark entwickelter, rein geistiger Theismus untergelegt; die platonischen Ideen werden zu göttlichen Gedanken, sind aber immaterielle Substanzen. Die Weltbildung wird im wesentlichen nach dem Timäus dargestellt. Da das, was Gott selbst hervorbringt, unsterblich ist, wie er selbst, so überläfst er die Bildung des Vergänglichen, zu dem auch die beiden niederen Seelenteile gehören, den Untergöttern, den Geistern der Himmelskörper und Dämonen, die von ihm hervorgebracht worden sind. Mit der Unsterblichkeit der Seele, für die Platos Beweise im Phädon vorgeführt werden, findet sich auch die Seelenwanderung wieder ein. Da das Leben in der Ideenwelt Gottes das höchste Ziel ist, der Körper aber hierbei ein Hemmnis bildet, kommt auch das Sterbenwollen des Philosophen wieder zur Geltung.

So zeigt sich hier ein entschiedener Rückgang auf Plato, der auch in einem nachdrücklichen Zurückgreifen auf die platonischen Schriften und im Stil und in der Schreibweise zum Ausdruck kommt. Freilich ein Rückgang, der zugleich eine starke Umbildung darstellt, die Umbildung des Platonismus zu einer Art von ethisch-theistischer Religion. Und ferner ist es ein Platonismus, der auch

durch die nachplatonische Gedankenwelt stark beeinflufst wird. Die Logik z. B. wird so dargestellt, als ob Plato bereits die ganze aristotelische Logik gekannt hätte, und auch sonst werden überall aristotelische und stoische Begriffe und Ausdrücke, wie Kriterion, Hegemonikon, gebraucht.

Nach Albinus ist bis gegen 400 nach Chr., wo die Akademie sich dem Neuplatonismus öffnet, fast nichts von ihr bekannt und keine erhebliche Leistung zu verzeichnen.

4. Die Neustoa von ca. 50—200 nach Chr.

Auch bei den Stoikern findet im ersten nachchristlichen Jahrhundert eine neue Erhebung durch Rückwendung zur ursprünglichen Form der Lehre statt. Im Unterschiede von den beiden zuletzt behandelten Schulen knüpft sich dieselbe jedoch nicht an die Ursprungsstätte in Athen an. Über das Wirken der Schule in Athen ist nichts bekannt. Sie mufs, wenn sie überhaupt fortbestanden hat, ohne wissenschaftliche und schriftstellerische Bedeutung gewesen sein. Dagegen finden wir griechische Stoiker besonders in der römischen Welt weit verbreitet, teils als Lehrer, teils als Hausgenossen und Freunde vornehmer Römer. Nach dem Vorbilde des Verhältnisses des jüngeren Scipio zu Panätius war es bei den römischen Grofsen Sitte geworden, einen Philosophen, und zwar meist einen Stoiker, in mehr oder minder würdiger Stellung als Hausgenossen, Freund und vertrauten Ratgeber bei sich zu haben (Beispiele der Stoiker Ciceros; ferner bei Seneca an Marcia c. 43; Tranqu. c. 14).

Die auf uns gekommenen schriftstellerischen Dokumente des Stoizismus dieser Zeit aber entstammen nicht diesen Schulphilosophen und sind nicht von schulmäfsigem Charakter. Sie gehören nicht der griechischen, sondern der römischen Welt an. Sie haben das Gepräge freierer Ergüsse oder sie sind eindringliche Ermahnungsreden, die sich, wie die christlichen Predigten, mehr an das Herz als an den Verstand wenden.

Seneca.

Lucius Annäus Seneca war als Sohn eines römischen Ritters geboren zu Corduba (Cordova) in Spanien einige Jahre vor oder nach Beginn der christlichen Zeitrechnung. Sein Vater, der Rhetor Seneca, war ein namhafter Lehrer der Beredsamkeit. Er hafste die Philosophie (Sen. ep. 108), war aber mit Leib und Seele Redekünstler. Einige erhaltene rhetorische Lehrbücher von ihm waren ausdrücklich für den Unterricht seiner Söhne bestimmt. Redekunst und Stilistik waren das früheste und einflufsreichste Bildungsmittel des jungen Seneca. Die Anwendung der rhetorischen Kunstmittel, um die Rede anziehend und eindringlich zu machen, wurde ihm zur anderen Natur. Was Cicero von sich sagt, dafs es ihm an Worten nicht fehle, gilt von ihm in gesteigertem Mafse. Bei dieser Art von Vorbildung löst sich die Rede gleichsam von der Persönlichkeit ab und wird ein Wesen für sich, unabhängig von der Gesinnung des Schreibenden. Besonders bei einer so empfänglichen, sensiblen, geistig beweglichen, phantasievollen, aber der heroischen Willenskraft entbehrenden Natur wie Seneca mufste dieses rhetorische Element seiner Vorbildung von ausschlaggebender Bedeutung werden. Eine solche Natur wird durch eine solche Vorbildung geradezu angeleitet, die vorhandene Spannkraft in glänzenden oder dröhnenden Phrasen zu verpuffen, so dafs fürs Handeln nichts übrig bleibt.

Schon in sehr jungen Jahren des Knaben siedelte die Familie nach Rom über, und hier erhielt Seneca auch seine philosophische Ausbildung. Seine Lehrer waren einesteils ein gewisser Sotion (Ep. 108, 49), der der Schule der Sextier angehörte, anderenteils der Stoiker Attalos.

Die Schule der Sextier war eine römische Parallelerscheinung der Stoa mit einigen eigentümlichen Zügen, begründet durch den älteren Sextius, geboren um 70 vor Chr., fortgeführt durch dessen Sohn, den jüngeren Sextius, dann erloschen, ohne dauernde Spuren zu hinterlassen. Die Philosophie wurde hier ganz auf Güterlehre und Ethik

eingeschränkt, eine Charakterphilosophie, auf sittliche Selbstbildung das gröfste Gewicht legend. Dabei huldigten sie aus gesundheitlichen und sittlichen Gründen (Gewöhnung an Grausamkeit) dem Vegetarianismus. Sotion verstärkte diese Gründe für die Fleischenthaltung noch durch die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung und vom zeitweiligen Aufenthalt menschlicher Seelen in den Tieren, und vermochte den empfänglichen Schüler, sich jahrelang der Fleischnahrung zu enthalten, bis unter Tiberius dies als ein verdächtiges Zeichen verbotenen fremden Aberglaubens betrachtet wurde. Er rühmt dieser Lebensweise nach, dafs er sich bei ihr geistig frischer gefühlt habe, und neigt noch im Alter der gleichen Ansicht zu (Ep. 108). Ein anderer Philosoph dieser Schule, der zwar nicht Senecas Lehrer war, aber ihm nahe stand und durch seine zahlreichen Schriften (Ep. 109) auf ihn eingewirkt hat, ist Fabianus (Ep. 11, 40, 52, 58; Concol. ad Marc. 23; Nat. qu. III. 27).

Ziemlich in der gleichen Richtung bewegte sich nach Senecas Schilderung (Ep. 108) die Lehrtätigkeit des Stoikers Attalos. Er eiferte gegen die Laster, die Schwelgerei und Verweichlichung der Zeit, empfahl die Bedürfnislosigkeit und Abhärtung, zeigte das aus diesen Verirrungen entspringende Elend und nannte sich selbst in seiner Bedürfnislosigkeit einen König. In diesem Sinne predigte er die äufserste Enthaltsamkeit. Es sei sogar schimpflich, von Wasser und Brot als Bedürfnissen abhängig zu sein. Wenn man es der nichts bedürfenden Gottheit gleichtun wolle, müsse man eben auch schlechthin nichts bedürfen. Der Hunger selbst mache dem Hunger ein Ende (durch den Tod). Es ist wohl in seinem Sinne gesprochen, wenn Seneca ausführt, dafs man auch mit Gras oder Baumblättern den Magen füllen könne (Ep. 110). Solche Exzentrizitäten hat denn freilich der junge Seneca nicht praktisch verwirklicht, doch fand auch diese Denkrichtung bei ihm einen empfänglichen Boden, und er hat nach seinem eigenen Zeugnis (Ep. 108) auch von Attalos, und zwar für Lebenszeit, Anregungen für seine Lebensführung erhalten: Enthaltung von den heifsen Bädern nach der Sitte der Zeit, vom Salben des

Körpers, vom Wein, von luxuriösen Nahrungsmitteln (Austern, Pilzen), kaltes Baden und Schwimmen. Noch als Greis will er einst, wenn dies nicht ein bloſses Phantasiestück ist, auf einer Fahrt von Neapel nach Puteoli, weil ihn bei hochgehender See die Seekrankheit quälte, „als alter Verehrer des kalten Wassers“ in leichtem Unterkleide vom Schiff durch die Brandung (!) ans Land geschwommen sein (Ep. 33). Manches mochte ihm seine dauernde Kränklichkeit unmöglich machen; bezeugt er doch (Ep. 78), daſs in jungen Jahren ihm diese körperlichen Leiden den Gedanken des Selbstmordes nahegelegt hätten und er nur aus Rücksicht auf den Vater davon Abstand genommen habe.

Wie die Schriften seines Alters zeigen, ist Seneca durch diese Lehrer in seiner Welt- und Lebensanschauung nachhaltig beeinfluſst worden. Ob er von ihnen starke Antriebe zu folgerichtigem, zusammenhängendem, systematischem Denken empfangen konnte, muſs dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist ein solches bei ihm nicht zur Ausbildung gekommen, schon deshalb nicht, weil die Anlage dazu bei ihm nicht vorhanden war. Sein Denken ist aphoristisch, und er ist in diesem Sinne noch weniger ein Philosoph als Cicero. Wären Anlage und Anregung zum systematischen Denken oder auch nur die erstere in genügender Stärke bei ihm vorhanden gewesen, so hätte er sich bei seiner enthusiastischen Natur unfehlbar ganz der Philosophie widmen müssen.

Er gleicht aber auch darin Cicero, daſs er nach diesen philosophischen Anfängen sich dem öffentlichen Leben zuwendet (Ep. 108). Das Römertum hat keinen wirklichen Originalphilosophen hervorgebracht. Er tritt als Sachwalter auf und wird unter Caligula (37—41) Quästor. Schon bald nach dem Regierungsantritte des Claudius (41—54) hatte er das Miſsgeschick, wir wissen nicht, aus welcher Ursache, bei der Kaiserin, der berüchtigten Messalina, die den halb wahnsinnigen Schwächling Claudius ganz beherrschte, in Ungnade zu fallen. Er wurde, etwa 42, nach dem öden, kulturlosen, weltfernen Korsika in die Verbannung geschickt.

Diesem Umstande verdanken wir die beiden frühesten seiner erhaltenen Schriften, die Trostschrift an seine Mutter Helvia und die an Polybius, den Günstling des Claudius, beide etwa dem Jahre 43 angehörig. Wenn in der letzteren (c. 37) von seinem in langer Untätigkeit eingerosteten Geiste die Rede ist, so kann daraus nicht auf Abfassung in einem späteren Stadium seines achtjährigen Exils geschlossen werden. Ein Jahr in völliger Vereinsamung zugebracht ist schon eine lange Zeit. Jedenfalls gehören beide Schriften eng zusammen; es sind nur zwei verschiedene Akte einer einheitlichen Komödie, die er aufführte, um seine Zurückberufung nach Rom zu erwirken. Die Trostschrift an seine Mutter ist bestimmt, im Publikum Stimmung für seine Rückkehr zu machen, die an Polybius, um den einflufsreichen Günstling zur Verwendung zu bestimmen, ja direkt vor das Auge des Kaisers zu kommen. Philosophischen Gehalt besitzt keine von beiden Schriften. Gelegentlich vorkommende Bezugnahmen auf philosophische Lehren (an Helvia c. 8; an Polyb. c. 20, 23, 27) sind nicht im Sinne einer philosophischen Überzeugung, nur im Tone der allgemeinen Bildung gehalten.

Die Mutter tröstet er wegen des Leids, das sie im Schicksal des geliebten Sohnes mitbetroffen hat. Er sucht ihr den Schmerz leicht zu machen, indem er den eigenen als leicht hinstellt. Doch keine eigentlich philosophische, vollends keine stoische Fassung des Problems; ein kleinliches Markten mit den verschiedenen Sorten von Schmerzen, die sich an diese Trennung knüpfen, keine natürliche Berichterstattung über seine Gesamtlage und Lebensführung; ein frostiges, rhetorisches Auskramen von allerlei Gelehrsamkeit; die Mutter als Idealgestalt: das alles hat nur Sinn, wenn man die Verbreitung in Rom, die Erweckung der öffentlichen Teilnahme an der einem so guten Sohne und so trefflichen Menschen zugefügten Unbill als Zweck ins Auge fafst.

Die Schrift an Polybius — am Anfange verstümmelt — nimmt zum Anlafs den Tod eines Bruders desselben und gibt sich deshalb ebenfalls als Trostschrift. Sie führt deshalb

allerlei Trostgründe auf, und in diesem Zusammenhange wird der dem Angeredeten so nahestehende Kaiser mit grenzenloser Devotion als Muster und Vorbild aller Tugenden, an dem jener sich aufrichten könne, gepriesen (c. 31 f.), wobei Caligula den erforderlichen Fufstritt erhält, und sodann untergestellt, wie der Kaiser selbst in längerer Rede (c. 33 f.) mit Beispielen aus der Geschichte und mit philosophischen Wahrheiten dem Freunde Trost zusprechen wird. So gewichtigen Trostgründen aus so erlauchtem Munde wird er ja wohl nicht widerstehen können. Um über die wahre Absicht der Schrift nicht in Zweifel zu lassen, wird dann im weiteren Verlaufe (c. 36) nochmals das Scheusal Caligula in den schwärzesten Farben geschildert. Schon in jene schweifwedelnde Lobpreisung des Claudius ist eine im verderbtesten Geschmacke der Zeit gehaltene Bezugnahme auf das eigene Schicksal eingeflochten (c. 32). Der Kaiser hat ihn nicht gestürzt, sondern nur, als er unter der Hand des Schicksals sank, ihn gehalten und, mit sanfter Götterhand ins Mittel tretend (d. h. wohl vor der Todesstrafe ihn bewahrend), an einen Aufbewahrungsort gebracht. Er hat beim Senat für ihn gebeten und wird auch ferner sich seiner Sache, sei es mit Gerechtigkeit, indem er sich von seiner Unschuld überzeugt, sei es mit Gnade, indem er lediglich seinen Willen walten läfst, annehmen. Sehr verständlich ist dann auch der Wink am Schlusse, wo er sich wegen der mangelhaften Beschaffenheit seiner Trostschrift mit dem eingerosteten Zustande seines Geistes, der Bedrückung durch das eigene Unglück und der Unmöglichkeit, unter Barbaren gutes Latein zu schreiben, entschuldigt. Dabei ist die Schrift, wenn auch in einem weichlich-larmoyanten Tone, doch fliefsend und geistreich, ja glänzend geschrieben. Nur von stoischer Gesinnung und stoischer Charakterstärke ist in ihr kein Ton.

Seneca hatte bei der Inszenesetzung dieser Komödie die Rechnung ohne den Wirt, d. h. ohne Messalina, gemacht. Er mufste acht Jahre in Korsika aushalten, und erst nach deren Ermordung und nachdem sie in Agrippina eine Nachfolgerin gefunden hatte, ging sein Stern wieder auf.

Agrippina brachte es bei Claudius fertig, dafs Nero, ihr Sohn erster Ehe, zum Nachfolger bestimmt wurde, und ersah sich zum Erzieher desselben neben dem Prätorianergeneral Burrus Seneca. Er wurde ca. 50 zurückberufen, zum Prätor ernannt und mit der Erziehung des 37 geborenen, also damals dreizehnjährigen Thronfolgers betraut (Tac. Ann. XII. 8). Was er im übrigen während der langen Einsamkeit auf Korsika getrieben hat, darüber erfahren wir nichts. Dieser Frühzeit im allgemeinen scheint die ziemlich umfangreiche, drei Bücher umfassende Schrift „Über den Zorn“ anzugehören, die aber auch nur geringen philosophischen Gehalt hat und nur in ihrer Polemik gegen die peripatetische Mafshaltung in den Affekten (Metriopathie) und in der Verteidigung der stoischen Unterdrückung der Affekte eine philosophische Färbung trägt. Ebenso die langatmige Trostschrift an Marcia, eine vornehme römische Frau, deren Vater dereinst unter schmerzlichen Umständen der Tyrannei des Tiberius zum Opfer gefallen ist (c. 1, 22; Tac. Ann. IV. 34 f.) und die zur Zeit ihren erwachsenen und bereits verheirateten Sohn verloren hat. Seltsamerweise erfolgt die Tröstung erst drei Jahre nach letzterem Todesfall, wofür ein Grund nicht angegeben wird. Auch hier herrscht eine pathetisch-sentimentale Auseinanderzerrung der Schmerzgründe und eine umständliche, pedantische Applizierung des Heilverfahrens. Mit dem Jammer, in den die hohe Dame sich festzubeifsen geruht hat, werden Umstände gemacht, die eines seiner Stellung vollständig gewachsenen Hofpredigers würdig wären. Diesem Geiste und dieser Richtung der Schrift entspricht durchaus das einzige eigentlich stoische Element, das sich in ihr findet, nämlich die posidonianischen Jenseitsvorstellungen, mit denen in den Schlufskapiteln aufgewartet wird. Natürlich! einer so vornehmen Dame, die alle ihre höchsteigenen Angelegenheiten so exorbitant wichtig nimmt, darf man mit nichts Geringerem kommen als mit Unsterblichkeit. So läfst denn Seneca, nachdem er c. 19 und 20 den Tod nur als den Befreier von der irdischen Misere gepriesen hat, c. 25 die Seele des Dahingeschiedenen

zunächst in einen etwas höher gelegenen Läuterungsort aufsteigen, um nach kurzem Aufenthalt daselbst, nach Ablegung des Restes der irdischen Gebrechen, zu den Höhen der seligen Geister entrückt zu werden, wo ihn die heilige Schar der Scipionen und Catonen und der Grofsvater empfängt. Letzterer erklärt ihm das Weltall und neigt sich in längerer Trostrede zu ihr nieder, in der dann freilich als Ende von allem der Rückgang ins Urfeuer und mit ihm das Aufhören auch der Herrlichkeit der „seligen Geister“ als Sonderexistenzen in Aussicht gestellt wird (c. 26). Wie wenig ernsthaft begründet übrigens bei Seneca dieser Jenseitsglaube ist, wird sich später zeigen. Das Fortleben der Seele auch nur bis zum Ende der gegenwärtigen Weltperiode erscheint mit Ausnahme dieser so höfisch gearteten Stelle immer nur als eine der beiden Möglichkeiten, inniglich zu wünschen, aber nicht zu erweisen.

Es ist von Interesse, mit diesem Trostschreiben ein viertes von ihm verfafstes zu vergleichen, das vielleicht zehn bis zwölf Jahre später verfafst ist. Es ist an einen gewissen Marullus gerichtet, der über den Tod eines unmündigen Söhnchens in unendliche Schwermut versunken ist. Seneca teilt es dem Freunde Lucius im 99. Stücke seiner Briefsammlung mit. Hier wird ein strengerer, männlicherer Ton angeschlagen. „Du erwartest Trostgründe? Empfange Vorwürfe!“ So beginnt das Schreiben, und in diese Tonart werden die herkömmlichen Trostgründe eingekleidet. Der Gedanke an die Möglichkeit eines Jenseits klingt kaum leise an. Dagegen hören wir den echt stoischen Satz: „Das Leben ist weder ein Gut noch ein Übel; es ist der Ort für das Gute und das Üble“, woran sich die Erläuterung knüpft, dafs nur Weisheit und Tugend ein Gut, nur Schlechtigkeit ein Übel ist.

Über das Verfahren Senecas als Prinzenerzieher ist so wenig bekannt wie über das des Aristoteles. Namentlich läfst sich nicht feststellen, in welchem Mafse er bemüht war, den jungen Nero zum Stoiker heranzubilden. Einen gewissen Anhalt gewährt in dieser Beziehung die Schrift

„Über die Milde“ (De clementia), die Seneca dem 54 im Alter von 17 Jahren zur Herrschaft Gelangten nach Ablauf seines ersten Regierungsjahres, also im Jahre 55, widmete (c. 1). Von dieser drei Bücher umfassenden Schrift ist allerdings nur das erste und ein Stück des zweiten Buches erhalten. In diesem erhaltenen Teile findet sich kaum ein spezifisch stoischer Gedanke, wenigstens nicht in der Begründung des sittlichen Verhaltens. Die Milde wird als die spezielle Tugend des Herrscherrs durch Klugheits- und Nützlichkeitsgründe empfohlen. Der milde Herrscher erwirbt Zuneigung, Anhänglichkeit, Sicherheit. Als Haupt und Seele des Staats schont er sich selbst, wenn er gnädig und nachsichtig ist u. s. w. Dagegen wird allerdings die stoische Verwerfung des Mitleids und der Satz, dafs der Weise nicht verzeiht, vertreten. Weichherzigkeit ist eine Schwäche kleiner Seelen, von Wohlwollen und Güte durchaus verschieden. Der Weise verzeiht nicht, aber er schont und bessert (II. 4 f., 7). Stoisches klingt auch an in dem Gedanken, dafs der Fürst von der Gottheit als Retter der Gesellschaft erkoren ist, und dafs seiner erhabenen Stellung eine gottgleiche Gesinnung zukommt, dafs die Gottheit zwar straft, aber auch übersieht (I. 7).

Aber auch schon in der Zeit des Regierungswechsels (54) hatte Seneca eine Rolle gespielt, und zwar keine rühmliche. Der elende Claudius war auf Anstiften der Agrippina ermordet worden. Seneca verfafste eine heuchlerische Lobrede, die der neue Imperator seinem Vorgänger hielt und in der die Erhebung desselben unter die Götter proklamiert wurde. Er verfafste aber als Parteigänger der Agrippina, der er Glück und Stellung verdankte, gleichzeitig eine unglaublich boshafte Schmähschrift auf den Ermordeten, die „Verkürbissung“ (Apokolokynthesis), in der der langverhaltene persönliche Ingrimm zum Ausdruck kam. Schon der Titel ist eine Parodie auf die bereits herkömmlich gewordene Apotheose der Kaiser. Dem Kaiser war das tödliche Gift in einer Kürbisschale gereicht und er also durch einen Kürbis ins Jenseits befördert worden. Freilich wird dort sein Anspruch auf Aufnahme in den Chor der Götter

abschläglich beschieden. Die Götterversammlung beschliefst, diese kaum einem Menschen ähnliche, kaum menschlicher Rede fähige Spottgeburt dem Hades zuzuweisen, wo er durch Spruch des Totenrichters verurteilt wird, mit einem Würfelbecher ohne Boden zu würfeln, dann aber einem Freigelassenen des Caligula als Sklave zugewiesen wird.

Die ersten sechs bis sieben Regierungsjahre Neros waren die Glanzzeit Senecas als Staatsmann. Er und Burrus waren die einflufsreichsten Ratgeber des jungen Monarchen; er erhielt das Konsulat; die verschwenderische Freigebigkeit des Kaisers machte ihn zu einem der reichsten Privatmänner seiner Zeit (Tac. Ann. XIV. 53). Freilich erlitt dieses Idyll durch kleine Greuelszenen, wie den durch Senecas Intervention kaum verhinderten Akt der Blutschande des trunkenen Nero mit der Mutter (ib. 2) und den von ihm vielleicht gewufsten und gebilligten, an Agrippina begangenen Muttermord, der allerdings vielleicht eine Art der Notwehr war (ib. 7 f.), kleine unliebsame Unterbrechungen. Mochten die sich mehr und mehr entwickelnden Greuelzustände auch dem von Natur zartbesaiteten Seneca den tiefsten Seelenschmerz bereiten, so ist es doch kaum denkbar, dafs er in diesen Jahren engerer Verbindung mit Agrippina und Nero von 50 bis 61 wahrhaft in der Gedankenwelt der Stoa gelebt und die von echt stoischem Geiste erfüllten Schriften verfafst haben könnte, auf denen seine Bedeutung als Stoiker beruht. Schon nach dem bisher Berichteten müssen wir annehmen, dafs er vom Zeitpunkte seines Eintritts ins öffentliche Leben um 30 bis zum Verlust des Einflusses auf Nero um 60—61 ähnlich wie Cicero, ja vielleicht mehr noch als dieser, die Philosophie in den Winkel gestellt und sie erst wieder hervorgeholt hat, als es in der Welt nichts mehr für ihn zu holen gab. Das ist so Römerart.

Etwa im Jahre 60 oder bald nachher starb Burrus, und von da ab war es auch mit der bevorzugten Stellung Senecas am Hofe zu Ende. Zwar wird noch etwa 63 eine heuchlerische Rührszene zwischen ihm und Nero aufgeführt. Seneca bittet den jungen Fürsten, die reichen Gaben, mit

denen er ihn ausgestattet hat, zurückzunehmen. Nero erwidert, man würde solches nicht als Bescheidenheit von Senecas Seite, sondern als Habsucht und Grausamkeit von seiner, des Kaisers, Seite auslegen, und entläfst ihn mit heuchlerischer Umarmung und Kufs. Seneca jedoch zieht sich von diesem Momente an ganz in die Einsamkeit zurück und widmet sich, Krankheit vorschützend, ganz der Philosophie (Tac. Ann. XIV. 52—56).

Hier tritt uns also, etwa von 62 an bis 65, dem Jahre seines gewaltsamen Todes, wieder in überraschender Ähnlichkeit mit Cicero, Seneca, der rasch produzierende philosophische Schriftsteller, Seneca der Stoiker entgegen. Beginnen wir mit der unbedingt sicher datierbaren Schrift dieser Zeit, den „Naturwissenschaftlichen Untersuchungen“ (Quaestiones naturales). Diese, in sieben Büchern vorliegend, nehmen in Buch VI Bezug auf ein im Jahre 63 Pompeji, das 16 Jahre später dem Wiedertätigwerden des Vesuv zum Opfer fiel, bedrohendes Erdbeben als eben geschehen. Sie gehören also den Jahren 62 und 63 an.

Die Schrift beginnt mit einer längeren Vorrede. Diese ist voll stoischer Gedanken, sie zeigt aber auch, dafs Seneca nur eine sehr einseitige Vorstellung hat von der Bedeutung der Naturphilosophie im eigentlichen stoischen Denken. Die Naturphilosophie soll es ausschliefslich mit der Gottheit zu tun haben. Die Gottheit ist auch nach dieser Vorrede reines Pneuma (im stoisch-materialistischen Sinne), reine Vernunft. Der Mensch ist gottverwandt, göttlichen Ursprungs; auch an ihm ist der Geist der edlere Teil. Dafs aber diese Gedanken in der Stoa in engster Beziehung zur Güter- und Tugendlehre stehen, davon hat Seneca kein Bewufstsein. Die Naturwissenschaft ist zwar der erhabenere Teil der Philosophie, aber doch nur ein im Grunde willkürlich hinzugezogener Teil, der ebensogut auch fehlen könnte. Fragt man nach dem Nutzen der Naturbetrachtung, so lautet die Antwort, dafs wir durch sie die Beschränktheit der menschlichen Dinge, wenn am Mafsstab der Gottheit (des All) gemessen, erkennen. Damit schliefst die Vorrede.

Die Schrift selbst ist offenbar unvollständig erhalten oder unvollendet geblieben. Dabei ist in der überlieferten Gestalt die ursprüngliche Anordnung zerstört und wahrscheinlich Stücke verloren gegangen. Die Einteilung des Stoffes findet sich am Anfange des zweiten Buches; dies muſs also ursprünglich am Anfang gestanden haben. Die Naturwissenschaft hat es zu tun mit den Dingen am Himmel, mit denen in der Luft und denen auf der Erde. Daran schlieſsen sich dann einige allgemeine Bemerkungen, die aber in der uns erhaltenen Anordnung allmählich in die Erörterung der Dinge in der Luft, also in den zweiten Hauptteil, übergehen. Diesem gehört der gröſste Teil des zweiten Buches an.

Von der Darstellung der himmlischen Dinge, gewiſs dem bemerkenswertesten und am meisten charakteristischen Teile der Schrift, ist nur ein kleiner Bruchteil von untergeordneter Bedeutung, der Abschnitt von den Kometen (Buch VII), vorhanden.

Am vollständigsten liegt der zweite Teil, die Dinge in der Luft, die sogenannten Meteorologica behandelnd, vor. Hierher gehört die Hauptmasse des zweiten und das erste Buch, die von den feurigen Erscheinungen im Luftmeer handeln, Buch IV. 3 bis zu Ende, von den wässerigen Vorgängen in der Luft, Buch V, von der Bewegung in der Luft selbst handelnd. Und da, wie ausdrücklich bemerkt worden ist (II. 1), auch die Erdbeben durch Luftströmungen erklärt werden, so gehört auch das von den Erdbeben handelnde sechste Buch hierher. In welcher Anordnung diese Abschnitte des zweiten Hauptteils ursprünglich gestanden haben, kann auf sich beruhen.

Am Anfange des dritten Buches findet sich eine allgemeine Einleitung, ähnlich der am Eingange von Buch I. Es wird hier ausgeführt, daſs es nichts Herrlicheres in der Welt gibt als die über Schicksal und Tod erhabene Tugend des Weisen, daſs aber ein Hilfsmittel, um zu diesem hohen Sinne zu gelangen, auch die Betrachtung der Natur ist. Mutmaſslich hat Seneca jeden der drei Hauptteile oder doch den zweiten und dritten mit einer solchen Ein-

leitung versehen gehabt oder, wenn das Werk unvollendet geblieben ist, versehen wollen. Da das dritte Buch vom Wasser handelt, so haben wir an der voranstehenden Einleitung vermutlich die des dritten Hauptteils vor uns, der von den Dingen auf der Erde handeln sollte. Freilich müfste dann wohl zunächst vom festen Lande und den Dingen auf ihm gehandelt werden. Sollten doch (II. 1) hier auch die Pflanzen ihre Stelle finden. Warum nicht auch die Tiere, sagt Seneca nicht. Das alles fehlt, und nur die beiden ersten Kapitel von Buch IV, die vom Nil handeln, gehören noch hierher.

Auf die Einzelheiten dieses in Unordnung geratenen Bruchstückes einer Kosmologie noch besonders einzugehen, können wir uns ersparen. Es findet sich ja manche hübsche Schilderung, manche bemerkenswerte Notiz zur Geschichte der Wissenschaft und Kunst überhaupt. Aber gerade der für das stoische System bedeutsamste Teil der Natur ist nicht behandelt, und zum Beweise, dafs Seneca den tieferen Zusammenhang der „Physik“ mit der Ethik, ihre Bedeutung als Unterbau der Güterlehre nicht erkannt hat, genügt schon das Beigebrachte. Einmal, in der Schlufsbetrachtung über das Erdbeben (Buch VI), scheint in dieser Schrift die Hoffnung auf ein besseres Jenseits zum Ausdruck zu kommen, doch könnte freilich auch nur der Friede des Nichtseins gemeint sein.

Da es nicht möglich ist, die zeitliche Reihenfolge der übrigen Altersschriften mit Sicherheit zu bestimmen, wird es sich empfehlen, sie in einer sachlichen Anordnung zu besprechen. Da bieten sich denn zunächst drei Schriften, die einen mehr lehrhaften Charakter tragen und Teile des Systems behandeln. Zur „Physik“ gehört noch die Schrift „Von der Vorsehung“, zur Güterlehre die „Vom glückseligen Leben“, zur Tugendlehre die „Von den Wohltaten“. Daran schliefst sich dann die Gesamtheit der übrigen Schriften, die überwiegend einen ermahnenden, strafenden, ermunternden, mit einem Worte einen predigenden Charakter haben.

Die Schrift „Von der Vorsehung“ behandelt nicht das ganze Thema des Erweises der Weltvernunft in der Welteinrichtung; sie führt in glänzender Weise die Sache der Gottheit in Bezug auf die Übel, die gerade die Edelsten und Besten treffen. Hier wird dies Problem im tiefsten Sinne gelöst, der auf dem Boden der Stoa möglich ist, tiefer als in irgend einer der von älteren Vertretern des Systems erhaltenen Äufserungen. Wir wissen ja nicht, ob nicht Seneca einer griechischen Vorlage gefolgt ist, ob nicht schon vor ihm einer diesen höchsten und idealsten Ausweg gefunden hatte. Jedenfalls hat er den fraglichen Gedanken mit der ganzen Fülle und Feinheit seines Geistes und der ganzen Kraft seiner Beredsamkeit aufs glänzendste durchgeführt.

Die Leiden kommen zunächst vom Geschicke. Das Geschick ist der Kausalzusammenhang der Natur und als solcher natürlich wahllos und planlos. Aber die Gottheit ist Herr und Ordner der Natur und des Geschickes, und so kann von einer göttlichen Absicht in den Leiden, die gerade die Edelsten treffen, geredet werden (c. 5). Die Leiden sind so wenig wirkliche Übel, wie die Genüsse und Begehrungen des grofsen Haufens Güter sind. Was von diesen Dingen zu halten ist, zeigt die Gottheit dadurch, dafs sie sie gerade den Unwürdigsten und Verächtlichsten zu teil werden läfst. Die wirklichen Übel teilt die Gottheit den Tugendhaften nicht zu; sie sind ja eben durch die Natur der Sache von ihnen ausgeschlossen (c. 6). Da aber die Leiden doch auch nach stoischer Anschauung Unbequemlichkeiten und Belästigungen sind, so bedient sich ihrer die Gottheit beim Starken und Edlen als Erziehungsmittel, als Übungen, als Kraftproben. Es ist ein Privilegium, leiden zu dürfen, weil ohne das die innere Herrlichkeit nicht zur Erscheinung käme. „Die sie liebt, härtet die Gottheit ab, prüft und übt sie.“ Ihre scheinbaren Lieblinge und Schützlinge sind Weichlinge. Die leidenden Edlen hat die Gottheit wert geachtet, an ihnen zu erproben, was die menschliche Natur zu ertragen vermöge (c. 4). Der leidende Tugendhafte steht über der Gottheit, die ja nicht

leidensfähig ist (c. 6). Er ist ein Schauspiel für Götter (c. 2). Er wird daher freiwillig dem Schicksal entgegenkommen, sobald er nur die Absicht erkennt, ihm eine Prüfung aufzulegen (c. 5). Will er aber das Geschick nicht über sich ergehen lassen, so hat auch das die Gottheit in seine Macht gestellt. Der Ausweg ist offen. Nichts ist leichter als der freiwillige Tod. In ihm ist die völlige Freiheit gewährleistet (c. 6). Es ist sehr bemerkenswert, dafs hier von einem Jenseits auch nicht mit der leisesten Hindeutung die Rede ist.

Den eigentlichen Zentralpunkt des Systems berührt die Schrift „Vom glückseligen Leben". Hier nun zeigt sich freilich die Unzulänglichkeit Senecas als Denker in vollstem Mafse. Die Schrift ist eine Enttäuschung. Das Glück kann nur in einem Leben im Einklange mit den Forderungen der eigenen Natur bestehen. Welcher Art aber diese sind, dafür erhalten wir eine ganze Reihe von Formeln zur Auswahl. Geistige Gesundheit und Frische, die körperlichen und äufseren Vorzüge als untergeordnete, entbehrliche Werte. Oder: ein das Zufällige geringschätzender, mit seiner Tugend sich begnügender Sinn. Oder: eine unüberwindliche Stärke der Seele, voll Einsicht, ruhig im Handeln, reich an Menschenliebe. Oder: Glücklich, wem nichts ein Gut oder ein Übel ist als ein gutes oder schlechtes Inneres, dem die Tugend alles ist, den das Zufällige weder erhebt noch niederschlägt, der kein gröfseres Gut kennt, als was er sich selbst geben kann (was unbedingt in seiner Gewalt ist). Oder: Glück ein hochgesinnter Geist, unerschrocken und standhaft, frei von Furcht und Begierden, dem nur die sittliche Güte als Gut gilt. Oder: Glücklich, wer es durch Vernunft dahin bringt, dafs er weder wünscht noch fürchtet. Oder: Glücklich das Leben, das auf einer richtigen und zuverlässigen Lebensansicht ohne Wanken ruht. Oder: Glücklich, dessen Lage und Zustand durchaus von seiner Vernunft gutgeheifsen wird (c. 3—6). Man mufs hier sagen: Weniger wäre mehr. Es tritt deutlich zu Tage, dafs Seneca kein Philosoph ist. Das höchste Gut wird aus der Menschennatur abgeleitet,

aber ohne dafs der Gang der Ableitung irgendwo deutlich zu Tage träte oder auch nur das Bedürfnis einer solchen sichtbar würde. Von einer Ableitung aus der Allnatur ist vollends mit keinem Worte die Rede.

Sehr schroff ist hier die Stellung zur Lust als Begleiterscheinung des höchsten Gutes und der Glückseligkeit. Sie ist nur ein zufälliges, nicht beabsichtigtes und begehrtes Nebenprodukt, wie die Blumen, die auf dem bestellten Acker mit aufwachsen. Das höchste Gut liegt im Wesen der Sache selbst; die Tugend ist ihr eigener Lohn. Der Weise tut nichts um der Lust willen. Die begleitende Lust kommt, ohne dafs man sie bestellt hat, und wird vom Geniefsenden ohne besondere Freude empfangen (c. 9—12). Die Vernunftnatur selbst ist das Erstrebenswerte; die Lust folgt wie der Schatten dem Körper. Die Tugend darf nicht zur Dienerin der Lust gemacht werden. Die Freuden aus der Tugend sind Güter, aus dem höchsten Gute hervorgehend, aber nicht dessen Bestand ausmachend (c. 13 f.).

In c. 16 wird dann wieder als der Gewinn aus der Tugend in fast zynischer Weise die völlige Unabhängigkeit gegen das Geschick, die Unverwundbarkeit gepriesen. Höchst merkwürdig ist aber dann die Weise, wie er sich von c. 17 an gegen den Vorwurf verteidigt, seine Lehre sei kraftvoller als sein Leben. Er werde, so lauteten diese Vorwürfe, in unbilligem Mafse erschüttert durch den Verlust von Geld, geliebten Personen, des guten Namens. Vor allem aber treibe er einen raffinierten Luxus in der Einrichtung seines Hauswesens und dem Schmucke seiner Frau, von dessen staunenswerter Ausdehnung der Gegner durch Anführung einer Anzahl von Einzelzügen ein anschauliches Bild entwirft. Seneca erwidert, er sei kein Weiser und werde auch nie einer werden. Er sei schon zufrieden, wenn sich das Übel seltner und schwächer melde. Wenn er die Fehler schelte, schelte er am ersten die eigenen. Die Philosophie stelle ein Ideal auf, an das sich zu binden und dem nachzustreben schon etwas Grofses sei. Wer sich diesem Ideal unterwirft, dessen Lebensweg geht zu den Göttern. Selbst wenn er von ihm abirrte, war es doch ein grofses Unternehmen, das ihm

fehlschlug. Hier haben wir wieder den alten Gedanken, durch den die Stoa den Einwurf aus der Nichtexistenz des Weisen aus dem Felde schlug. Weiter wird dann noch die Lehre von den Wertunterschieden der Mitteldinge als Rechtfertigungsgrund gebraucht und schliefslich mit energischer Entrüstung veranschaulicht, wie viel höher in sittlicher Beziehung denn doch der strebende Stoiker steht als seine Verunglimpfer (c. 17—28). Der Schlufs der Schrift ist verloren gegangen.

Die umfangreiche, sieben Bücher umfassende Schrift „Von den Wohltaten“ behandelt in lehrhafter Weise zwei zusammenhängende Spezialkapitel aus der Tugendlehre, die Tugend als Menschenfreundlichkeit und Güte beim Geber und als Dankbarkeit beim Empfänger. Wir finden hier Züge von grofsem Zartgefühl in den Bestimmungen über die Rücksichtnahme, die der Wohltäter den Gefühlen des Empfängers schuldet, wie in denen über die Arten der Erweisung der Dankbarkeit. Daneben aber auch Ausführungen von breitspurigem Doktrinarismus und pedantischer Geschwätzigkeit, die den Gedanken nahelegen, ob nicht Seneca diese Schrift einer sehr wohlmeinenden und sehr gründlichen, aber kleinlich tüftelnden Vorlage eines griechischen Stoikers nachgearbeitet hat. Zumal da ein äufserer Anlafs zur Behandlung gerade dieses Themas nicht geltendgemacht wird und nicht ersichtlich ist. Hierher gehört z. B. die weitläufige Erwägung (Buch III), ob Gesetze gegen den Undank möglich und ratsam, oder die Erörterung der Frage, ob man auch sich selbst Wohltaten erweisen könne (V. 7 ff.). Im siebenten Buche wird weitläufig untersucht, ob man auch einem Weisen Wohltaten erweisen könne (c. 4 ff.) und ob man die von einem Weisen erwiesene Wohltat auch dann noch vergelten müsse, wenn derselbe aufhöre, ein Weiser zu sein (c. 10 ff.). Derartige Tüfteleien sind kaum auf Senecas eigenem Boden gewachsen, sind unrömisch, eng schulmäfsig. Dabei wird die auch nach der stoischen Güterlehre tiefste Seite der Frage, die nach der Mitteilung des einzig wirklichen Gutes, kaum von ferne gestreift (V. 20; VI. 29 ff.).

In dieser Schrift kommen schliefslich auch noch einige Seitenblicke auf das Wesen der Gottheit vor. Die Gottheit ist der gröfste Wohltäter der Menschen: die reichen und mannigfaltigen Güter der Erde, die ganze Herrlichkeit der Welt, die Ausstattung unserer eigenen Natur sind ihre Gabe. Und zwar ist es nicht eine mechanisch waltende Natur, sondern die in der ganzen Welt verbreitete göttliche Vernunft, gleichviel, mit welchen Götternamen wir sie bezeichnen mögen, der wir das alles verdanken (IV. 4—8). Die Gottheit ist das wahre Vorbild des echten Wohltuns, weil sie ohne Berechnung und selbstische Zwecke spendet (c. 9, 25). Die Götter verstofsen sogar gegen die Regel, dafs man dem notorisch Undankbaren keine Wohltaten erweisen soll. Hier wird gelegentlich die stoische Lehre vom Zusammensein aller Fehler richtiggestellt. Dies sei nämlich nur so gemeint, dafs, wo eine Untugend, der Möglichkeit nach alle vorhanden sind. Der notorisch Undankbare aber ist der, den alle Welt so nennt (IV. 26 f.). Die Götter nun erweisen ihre Wohltaten auch den Undankbaren, d. h. den Schlechten und Toren, weil es nicht angängig ist, diese von den allgemein gespendeten Gütern auszuschliefsen (c. 28). Es ist hier so recht deutlich, dafs Seneca wenigstens hier nicht an ein spezielles Walten über die einzelnen, sondern ausschliefslich an den allgemeinen gesetzlichen Naturlauf denkt, obgleich doch hier der Gedanke der speziellen Vorsehung, wenn er ihn gehegt hätte, ganz besonders nahe gelegen hätte. Auch an einer anderen Stelle (VI. 23) wird die Unwandelbarkeit der Naturordnung betont, doch so, dafs dabei von Anbeginn die wohltätige Absicht vorliegen soll. Übrigens empfiehlt er an einer späteren Stelle (VII. 31) doch wieder, auch hierin den Göttern zu folgen, um durch Wohltun auch den Übelwollenden zu erweichen. Hier findet sich der grofse Ausspruch: „Es überwindet die Bösen hartnäckige Güte“ (vincit malos pertinax bonitas).

Sehr bemerkenswert ist schliefslich noch, dafs sich in diesem Zusammenhange die einzige bei Seneca vorkommende Stelle findet, an der das Leben gemäfs der Natur ausdrücklich auf die Gottheit, d. h. auf die Allnatur, bezogen

wird. „Es ist unsere Aufgabe, gemäfs der Natur des All zu leben und der Götter Beispiel zu folgen.“ Es ist das vielleicht ein neuer Beweis, dafs hier einem Stoiker nachgeschrieben wird.

Eine grofsenteils noch lehrhafte Schrift voll echt stoischer Sätze ist die von der Unerschütterlichkeit des Weisen. Dem Weisen kann keine Kränkung, weder in Tat noch in Wort und Benehmen, etwas anhaben. Die Absicht des Beleidigers, ihm ein Übel zuzufügen, erreicht so wenig ihren Zweck wie die, ihm eine Wohltat zu erweisen. Der Böse tut dem Weisen Unrecht, aber dieser erleidet es nicht. Er ist affektlos, der Mann der hohen, stillen Ruhe. Es ist ihm nicht erfreulich, ein Glied zu verlieren, aber es ist kein Übel. Der Weise ist immer Sieger; Sache des noch Ringenden ist es, sich als Mann zu behaupten.

Entschieden ermahnend und beratend dagegen ist die Schrift „Von der Seelenruhe“ (De tranquillitate animi). Seneca versteht darunter die gleichmäfsige Festigkeit der Stimmung, die er nicht ganz genau mit der von Demokrit an die Spitze der Glückseligkeitslehre gestellten Heiterkeit oder Freudigkeit (Euthymie) identifiziert. Der Freund, dem diese Schrift gewidmet ist, hat geklagt, dafs er sie bei sich noch vermisse, und Seneca erteilt ihm daher eine Anzahl praktischer Verhaltungsregeln, um sich ihren dauernden Besitz zu sichern.

Ähnlich steht es mit den beiden kürzeren Abhandlungen „Von der Mufse des Weisen“ und „Von der Kürze des Lebens“, von denen die erstere nur verstümmelt erhalten ist.

Die bei weitem umfangreichste und bedeutendste dieser ermahnenden, seelsorgerischen Schriften sind die 124 Briefe an den jüngeren Freund Lucilius, einen Schriftsteller und Dichter (Brief 19, 24, 46, 79, 59), dem auch die „Naturwissenschaftlichen Untersuchungen“ und die Schrift „Von der Vorsehung“ gewidmet sind. Lucilius erscheint in dieser Schrift als noch unsicher tastend in Lehre und Leben, der Belehrung und Befestigung bedürfend, Seneca

als der Lehrende und Mahnende, aber so, dafs er, dem Freunde das Gedachte, Erforschte und Erfahrene mitteilend, zugleich selbst davon Gewinn hat. Diese Briefe knüpfen fast ausnahmslos an die vorausgesetzten brieflichen Äufserungen des Freundes an, ohne sich aber auf blofse Erwiderung zu beschränken. Das Ziel ist das gemeinsame Ringen um den Fortschritt in Tugend und Weisheit.

Man kann fragen, ob wir es hier mit einem wirklichen Briefwechsel oder etwa mit einem philosophisch-moralischen Roman in Briefform zu tun haben. Der Freund wird als auf Sizilien weilend gedacht (51, 79 u. ö.). Seneca, wie es scheint, anfangs in Rom, nachher an verschiedenen Stellen Campaniens, teilweise ohne Andeutung über den Aufenthaltsort. Wenn man unter diesen örtlichen Verhältnissen auch den Briefwechsel als ununterbrochen und regelmäfsig im Gange befindlich voraussetzt und für einmalige Rede und Gegenrede eine Zeit von 14 Tagen ansetzt, so würden die 124 Briefe einen Zeitraum von fünf Jahren beanspruchen, also wenigstens in den drei letzten Lebensjahren Senecas nicht unterzubringen sein. Dafs aber dieser Zeit die Briefe angehören, ergibt sich aus verschiedenen Anzeichen. Seneca ist Greis (26); er ist ohne bestimmte, bindende Beschäftigung; endlich scheint (nach Brief 14) schon die ärgste Zeit der Greueltaten Neros angebrochen zu sein. Wenn dem gegenüber im siebenten Briefe auf den noch unverdorbenen, der Grausamkeit unfähigen Zustand Neros angespielt zu werden scheint, so würde dadurch doch höchstens der Anfang des Briefwechsels um etwas zurückgeschoben. Auch nach Art und Ton der Schrift würde man sich für die Briefform als blofse Form der schriftstellerischen Einkleidung entscheiden, wenn ein Fortschritt in Plan und Gedankengang deutlicher und bestimmter hervorträte, als dies tatsächlich der Fall ist.

Aber vielleicht ist es doch möglich, einen solchen Fortschritt in den Briefen zu entdecken. Wir müssen es hinsichtlich der Frage, ob fingiert oder wirklich, bei der Anregung bewenden lassen. Jedenfalls entspricht die aphoristische Form des Briefes, in der das gerade zur Sprache

kommende Einzelne in glänzende Beleuchtung gerückt werden kann, während es auf die Strenge des systematischen Zusammenhangs weniger ankommt, in besonderem Mafse der Begabung Senecas. Und so ist auch der Gedankenkreis der Briefe ein aus verschiedenen Bestandteilen gemischter. Er bekennt sich als Schüler des Stoikers Attalos und von diesem stark beeinflufst, freilich vornehmlich nach der Seite einer strengen, fast asketischen Lebensführung (108). Er spricht von der stoischen Schule als „Wir“ oder „die Unseren“ und lobt die Stoa (113, 117, 83). Er erklärt die Seele für Äther und nennt sie den Gott in uns (50, 41). Anderenteils aber hat er an der Stoa mancherlei auszusetzen. Er spottet über ihre pedantische und nutzlose Dialektik (45, 49 f. u. ö.) und läfst es dahingestellt, ob wir die unser Leben bestimmende Macht als Geschick, als Zn fall oder als Gottheit uns vorstellen (16). Ebenso entschieden bekennt er sich aber ferner auch zur Richtung der Sextier, des Sotion und Fabianus (108, 100). Brief 64 erwähnt ein Beisammensein mit dem Freunde, bei dem eine Schrift des älteren Sextius verlesen worden sei, der im Grunde ein echter Stoiker sei. Das fast ausschliefsliche Interesse für sittliche Vervollkommnung, das fast leidenschaftliche Ringen um das Heil der Seele, das den Hauptinhalt der Briefe ausmacht, scheint sogar mehr dem Geiste dieser Schule als der Stoa zu entsprechen. Endlich drittens zeigt sich in den Briefen eine ganz ausgesprochene Vorliebe für Epikur. Schon in der Schrift „Vom glückseligen Leben“ unterscheidet er im vollsten Widerspruche mit der Herabsetzung der Lust in derselben Schrift scharf zwischen der echten Vorschrift Epikurs, die das Reine und Rechte lehre, und den falschen Epikureern, die sie zum Vorwande eines Lustlebens mifsbrauchen (c. 12 f.). Noch entschiedener aber tritt diese Vorliebe in den Briefen hervor. Wenn er in Brief 2—29 jedesmal eine Sentenz gleichsam als Berechtigungsschein für das von ihm selbst Geschriebene beifügt, so sind diese Sentenzen meist von Epikur. Er pflegt sich zwar dafür zu entschuldigen (z. B. 2: er gehe auch in Feindes Lager nicht als Überläufer, sondern als Kund-

schafter), trägt aber die betreffenden Aussprüche mit vollster Anerkennung und Bewunderung vor. Und auch sonst zeigt sich diese Zuneigung zu Epikur (z. B. 79). Der Epikureer Bassus ist ihm ein teurer Mann, den er häufig besucht (30). Aufser der rhetorischen Freude am Sententiösen erklärt sich diese auffällige Zuneigung wohl hauptsächlich durch das Tröstliche, das er in der Lehre Epikurs vom körperlichen Schmerz und vom Tode fand. Wenigstens kommt er gerade auf diese Punkte recht häufig zu sprechen (30, 78), und ihm selbst ist die Besiegung der Todesfurcht eine der wichtigsten Angelegenheiten und eines der häufigsten Themata.

Ausdrücklich erklärt er häufig, sich keiner Richtung zu eigen geben zu wollen (45, 33, 80, 64), und jedenfalls ist die Abhängigkeit vom Ganzen eines bestimmten Lehrsystems in diesen Briefen, in denen alles auf den Seelenfrieden des Weisen abzielt, nur eine ganz geringe.

Abgesehen von den mancherlei persönlichen Beziehungen auf die eigene äufsere Lage und auf die des Freundes, durch die eine gewisse Abwechselung in den Briefwechsel kommt, ist das Ringen nach der wahren Glückseligkeit der einheitliche Zentralpunkt, um den sich alles gruppiert. Das Sittliche ist das einzige Gut, weil die Vernunft unser bestes Teil ist (71, 76) und weil man sonst in die Gewalt des Geschickes gerät (41, 14). Wenn auch das Ideal des Weisen kaum verwirklicht werden kann, so ist darum doch der „Fortschreitende“ von dem eigentlichen Unweisen, den alle diese Fragen nicht kümmern, durch eine starke Kluft geschieden. Es können drei Stufen des Fortschreitens unterschieden werden, von denen schon die niedrigste nicht zu verachten ist, die mittlere fast das Höchste, was bei ernstem Streben zu erreichen ist (75). Die Vervollkommnung besteht ihm zuweilen in der Steigerung der Gerechtigkeit zur Menschlichkeit. Diese, gegen die Geringen und namentlich auch gegen die Sklaven geübt, ist ein wesentliches Stück der Tugend (40, 47). Dann besteht sie wieder in der fortschreitenden Freiheit von den Affekten (85), besonders auch vom Furchtaffekt in Bezug auf die Leiden des Lebens,

Armut, Krankheit, und in Bezug auf den Tod. Häufig kommt das Zittern vor dem Tode als eine zu überwindende Schwäche vor, wozu denn freilich der Hinweis auf den freiwilligen Tod als letztes tröstliches Hilfsmittel wider das Geschick (70, 58) einen seltsamen Kontrast bildet.

Dabei sind seine Aussprüche über das Schicksal nach dem Tode in diesen Briefen sehr schwankend und widerspruchsvoll. Bisweilen ist ihm der Tod, entsprechend dem Standpunkte Epikurs, kein Übel, weil mit ihm alles aufhört (77, 54, 36). Bisweilen schwankt er zwischen beiden Möglichkeiten, Ende oder Übergang zu einem anderen Leben (65, 24, 71, 76, 57, 73 a. E.). Mit besonderem Nachdruck malt er sich das Bild eines besseren Jenseits im 102. Briefe aus. Die auch während der Verbindung mit dem Körper beim Göttlichen weilende Seele hat darin das Vorspiel eines besseren und längeren Lebens. Wie wir einst aus dem Mutterleibe gleichsam widerstrebend in diese Welt eintraten, so ist dieser Leib auch nur die Fruchthülle der Seele, die sie abstreifen wird am „Geburtstage der Ewigkeit". Er malt sich (nach Posidonius!) das Aufsteigen in die lichten Regionen, denen die Seele ihrem Wesen nach angehört, den Blick über das Weltall u. dgl. mit Entzücken aus. Wenn man freilich den Eingang des Briefes liest, so nimmt man wahr, dafs diese Gedanken ihm doch weiter nichts sind als Phantasiegebilde, die er mit einem lieblichen Traume vergleicht, aus dem man sich ungern erwecken läfst. Und das ist denn wohl seine endgültige Stellung zur Unsterblichkeitsfrage. Wissenschaftliche Beweisgründe für oder wider finden sich nirgends.

Nicht der Betrieb der sechs „freien Künste", die wir auch schon bei Sextus Empiricus angetroffen haben und die er im einzelnen durchgeht, nicht die Künste und Handwerke, die das äufsere Leben schmücken, können zur Tugend führen. Selbst die Philosophie befafst sich vielfach mit Überflüssigem und Abgeschmacktem (88). Die einfachen Urmenschen, in denen noch die zeugende Schöpferkraft in ungebrochener Frische waltete, waren in der kulturlosen Einfachheit ihres Lebens dem Heile näher als wir. Sie

waren nicht weise, aber unschuldig. Später tritt Entkräftung und Entartung des Menschengeschlechts ein. Habsucht und Laster schleichen sich ein. Die ganze Briefreihe ist von den beredtesten Schilderungen der exzessiven Verderbnis der Zeit durchzogen. In ergreifender Weise hält Seneca seiner Zeit den Spiegel vor. Nun bleibt nur die wahre Philosophie als Retterin aus dem Elend übrig. Posidonius wird getadelt, dafs er in seiner universellen Fassung der Philosophie auch die Errungenschaften der äufseren Kultur dieser zurechnet (90).

Die wahre Triebkraft des Strebens nach Vollkommenheit ist der Gott in uns, die Vernunftseele, der „heilige Geist, der Beobachter und Wächter über alles Böse und Gute in uns“, der, ein Teil der Gottheit, zugleich dort weilt, von wo er herabgekommen ist (41, 92). Zugleich aber gibt es mancherlei Hilfsmittel der Selbsterziehung: Fernhalten von der Menge, von zerstreuenden Geschäften und Vergnügungen, Benutzung der Zeit, Lektüre, Meditation. Aber alles dies mufs der Besserung des Charakters dienstbar gemacht werden. Auch die Bufspredigt an andere wirkt bessernd auf den eigenen Zustand zurück (89). Eine spezielle Pflichtenlehre ist überflüssig, wenn nur die richtige Güterschätzung vorhanden ist. Die erforderliche Übung ist vornehmlich Übung im richtigen Werturteil, in der richtigen Meinung von den Dingen, also eine Übung im Denken (94 f.).

Er selbst ist kein Weiser im Sinne der Stoa, glaubt auch nie einer werden zu können; doch aber attestiert er sich selbst schon am Anfange des 6. Briefes, dafs er nicht nur besser werde, sondern eine Umgestaltung erfahre (transfigurari). Das ist der stoische Begriff des „Fortschreitenden“ in nachdrücklichster Fassung. Offenbar hatte ihn erst die Entfernung vom Hofe, der Verlust der Macht und des Einflusses wieder ernstlich vor das Problem der Seelenheiligung gestellt, das ihm in seinen jungen Tagen nahegerückt worden war. Auch dem Freunde bezeugt er mehrfach auf Grund seiner brieflichen Äufserungen, und zwar mit fortschreitender Entschiedenheit — vielleicht liegt hierin das

planmäfsige Fortschreiten, wenn wir den Briefwechsel als fingiert denken, doch ist dann freilich dieser Fortschritt durch zu viele Nebenbeziehungen überdeckt und unkenntlich gemacht —, dafs er sich auf dem rechten Wege befindet (31, 82). Auch von anderen läfst er sich gelegentlich über ihn berichten, und auch diese Berichte lauten günstig (32, 43, 47).

Im letzten Teile des Briefwechsels werden die Briefe zum Teil sehr lang und weitschweifig, gehen auf Nebendinge ein und geraten sogar auf die lächerlichen und seltsamen Fragen, mit denen sich die Stoiker in Konsequenz ihres Materialismus beschäftigten. So wird in Brief 107 die Frage, ob Güter und Affekte Körper sind, in bejahendem Sinne beantwortet, weil beide die Seele erregen, die selbst Körper ist. Dagegen wird Brief 113 dieselbe Frage in Bezug auf Tugenden, Fehler, Affekte trotz Anerkennung der Körperlichkeit der Seele wieder verneinend beantwortet. Und so kommt schliefslich der Briefwechsel zu Ende, aber nicht zu einem sachlichen, inhaltlichen Abschlufs. Es könnte immer noch so weiter gehen; Wiederholungen bietet auch das Vorliegende schon in reichem Mafse dar.

Schliefslich, im Jahre 65, ereilte ihn das Geschick. Eine ihm heimtückisch abgelockte unvorsichtige Äufserung in Bezug auf seine privaten Beziehungen zu Piso, dem Haupte einer eben entdeckten Verschwörung, gab den Anlafs zu dem Befehle an ihn, sich selbst den Tod zu geben. Er öffnete sich die Adern und fügte dem, als die Verblutung infolge des Alters und der Entkräftung durch die spärliche, asketische Lebensweise nicht schnell genug erfolgte, noch die Dämpfe eines heifsen Bades hinzu. Sehr merkwürdig ist die Angabe, es habe ein Gerücht bestanden, dafs ein Teil der Verschworenen nicht den Piso, sondern Seneca zum Nachfolger Neros habe machen wollen. Und zwar habe Seneca selbst um diesen Plan gewufst (Tac. Ann. XV. 60—65). Es ist jedoch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dafs Seneca, wie wir ihn aus den Schriften der letzten Jahre und namentlich aus den Briefen an Lucilius kennen,

sich in irgend einer Weise aktiv in diese Intriguen eingelassen haben sollte.

Von jeher ist die Meinung vertreten worden, Seneca sei vom Christentum beeinflufst gewesen. Es gibt einen alten, ihm untergeschobenen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus, und noch in der allerjüngsten Zeit ist versucht worden, einen solchen geschichtlichen Zusammenhang als möglich und wahrscheinlich nachzuweisen. Dies ist, wie den Kundigen schon die vorstehende Darstellung lehren mufs, eine völlig haltlose, auf ungeschichtlichen Voraussetzungen beruhende Vorstellung. Seine Gedankenwelt läfst sich vollständig aus den nachgewiesenen Elementen seiner Ausbildung ableiten. Nirgends verrät er Beeinflussungen von anderer als der philosophischen Seite her. Der Schein einer Verwandtschaft mit christlichen Vorstellungen kann nur entstehen, wenn man einzelne seiner Aussprüche von ihrer natürlichen Grundlage, dem stoischen Gedankenkreise, loslöst. Und anderenteils war das Christentum damals noch nicht die mit einem ausgeführten Lehrsystem ausgestattete Kirche, sondern eine lose zusammenhängende Gruppe von Gemeinden, in denen die verschiedenartigsten, meist schwärmerischen Vorstellungskreise nebeneinander bestanden. Auch das Lehrsystem des Apostels Paulus kann ihn schon deshalb nicht beeinflufst haben, weil die Schriften Senecas zeitlich eher früher als später liegen als die des Apostels. Aber auch bei eingetretener Kenntnisnahme würde er sich schwerlich von denselben angezogen gefühlt haben. Eher ist, wie schon früher bemerkt, eine gewisse Beeinflussung des Apostels, natürlich nicht durch Seneca, aber durch für uns verschollene griechische Vertreter der Neustoa anzunehmen.

Musonius Rufus.

Kurz nach dem Tode Senecas wurde Musonius Rufus aus Etrurien, der in Rom Philosophie lehrte, von dem auf sein Ansehen eifersüchtigen Nero in die Verbannung geschickt (Tac. Ann. XV. 71). Von seinen Lebensumständen ist nichts Sicheres, von seinem philosophischen Bildungs-

gange gar nichts bekannt. Da er schon um 65 erfolgreich wirkte, mufs er spätestens um 20—30 geboren sein. Nach dem Tode Neros 68 zurückgerufen, scheint er seine Lehrtätigkeit bis gegen 80 nach Chr. fortgesetzt zu haben. Er selbst hat nichts geschrieben, doch sind über die Art seines Wirkens verschiedene Zeugnisse vorhanden, und namentlich hatte ein gewisser Pollio nach dem Vorbilde der Denkwürdigkeiten Xenophons Erinnerungen an seine Vorträge aufgezeichnet, von denen ansehnliche Bruchstücke erhalten sind. Diese Bruchstücke sind griechisch geschrieben; man kann jedoch zweifeln, ob die in Rom gehaltenen und für die weitesten Kreise bestimmten Vorträge des Musonius griechisch gehalten worden sind, oder ob nicht vielleicht erst Pollio seine Aufzeichnungen in griechischer Sprache gemacht hat.

Bei ihm nun beschränkt sich noch entschiedener als bei Seneca das Interesse auf die Hinführung des Menschen zur wahren Glückseligkeit, auf die Seelenrettung. Diese geschieht einzig durch die Philosophie, die daher jedermann, und namentlich auch dem weiblichen Geschlecht in gleichem Mafse wie dem männlichen, zugänglich gemacht werden mufs (Stob. Ecl. II. 235, 244). Die Philosophie wird aber fast ganz auf die Ethik beschränkt; nur gelegentliche Bemerkungen zeigen, wenigstens in dem uns Erhaltenen, dafs er auf dem Boden der echt stoischen Weltanschauung steht. Ein Philosoph und ein tugendhafter Mensch ist dasselbe (Stob. Flor. 79). Das Glück besteht allein in der Tugend. Zur Begründung dieses Satzes wird auch die stoische Lehre von der Gottheit herangezogen. Der Mensch ist Ebenbild der Gottheit, die Gottheit aber ist voll Güte, wohltätig, menschenfreundlich (Stob. Flor. 17, 117). Vornehmlich aber zeigt die Anlage der Menschennatur, das bei allen Menschen vorhandene sittliche Urteil, dafs die Tugend naturgemäfs ist.

Diese Anlage zu entwickeln ist Aufgabe der Philosophie. Es bedarf aber dabei weniger der Beweisführungen, als der unmittelbaren Einwirkung auf den Zustand des anderen, der Gewöhnung (Stob. Ecl. II. 196; Flor. 29). Der Lehrer

der Philosophie wirkt vornehmlich durch die Kraft seiner eigenen Persönlichkeit, durch seinen Charakter; er ist Prediger und Seelsorger. Es wird daher auch an Musonius selbst die aufserordentliche Kraft und Eindringlichkeit seiner Rede gerühmt, vermöge deren jeder Hörer sich persönlich nach seinem Seelenzustande geschildert und getroffen glaubte (Epiktet Diss. I. 7). Er pflegte zu sagen: Wenn ihr noch Lust habt, mich (wegen der formellen Vorzüge meines Vortrags) zu loben, so ist meine Rede nichts wert. So bestimmt traf er die Handlungen der Hörer, dafs jeder glaubte, jenem müsse von ihm etwas hinterbracht sein (ib. III. 23). Gegenüber den vorhandenen Gebrechen und Krankheiten der Seele ist der Lehrer der Philosophie zugleich Seelenarzt (Plut. coh. ira 2; Gell. N. A. V. 5; Epikt. Diss. III. 23).

Dafs er nun zur Tugend auch Gerechtigkeit und Güte rechnete, geht schon aus dem über das Wesen der Gottheit Bemerkten hervor. Er lehrt aber auch ausdrücklich, dafs nicht das Erleiden, sondern das Verüben von Kränkungen ein Unglück ist, und dafs dem Weisen, weil eben nur die Tugend ein Gut ist, keine Schädigung zugefügt werden kann. Etwas, das die Menschen uns antun können, für eine Schädigung zu halten, entspringt aus Unwissenheit (Stob. Flor. 19 f.). Es lag aber in den Zeitumständen, dafs die Unabhängigkeit von den Mächten, die den Menschen hindern, Herr seines Geschickes zu sein und sein Glück in der eigenen Hand zu haben, vornehmlich in den Vordergrund gestellt wird. So werden die beiden Tugenden der Selbstgenugsamkeit (der Autarkie), die Tapferkeit als Unabhängigkeit vom Geschick und die Sophrosyne als Unabhängigkeit von der Begierde, fast in der Weise der alten Kyniker überwiegend betont. Und zwar werden diese beiden Tugenden vornehmlich intellektualistisch erzeugt. Was in unserer Gewalt ist, ist die Vorstellung, die wir uns von den Dingen machen. Halten wir die Gegenstände des Begehrens für Güter und die des Furchtaffekts für Übel, so sind wir in ihrer Gewalt. Rettung von dieser Sklaverei kann nur die zur unbedingten Herrschaft in der Seele ge-

langende Vorstellung bringen, dafs nur die Tugend ein Gut, alles andere ein Gleichgültiges ist, Leben und Tod nicht ausgenommen (Stob. Ecl. II. 159 f.). Um diese intellektuelle Stärke zu erlangen, bedarf es nicht nur der nachdrücklichsten Übung im Festhalten und Geläufigmachen dieser Vorstellungen, sondern auch körperlicher Abhärtung. Der Leib ist Werkzeug der Seele. In diesem Sinne nahm er auch den Vegetarianismus der Sextier wieder auf. Die Fleischnahrung ist nicht naturgemäfs; sie verdunkelt die Seele und schwächt die Denkkraft (Stob. Flor. 17). Dagegen befürwortet er unter Verurteilung aller geschlechtlichen Exzesse jeder Art die Ehe, wie er denn auch selbst verheiratet war (Z. III. 1. 737, 6, 7). Wenigstens dem Sinne nach tritt so bei ihm der Satz, der die beiden Tugenden der Tapferkeit und Enthaltsamkeit als die Quintessenz des Sittlichen darstellt: Ertrage und entsage (sustine et abstine, anéchu kai apéchu), in den Vordergrund.

Epiktet.

Ein Schüler des Musonius war der aus Phrygien stammende Sklave Epiktet (Epikt. Diss. I. 7, 9; III. 6). Er war kränklich und lahm (Simplic. in Epikt. Euch. 9) und wurde von seinem Herrn hart behandelt. Als er einst Musonius gegenüber äufserte, das sei Menschenlos, sagte dieser: Nun, dann brauche ich deinen Herrn nicht zurechtzuweisen, da du selbst dir die Abhilfe schaffst (Diss. III. 6). In der Angabe, dafs seine Lähmung eine Folge erlittener Mifshandlung gewesen sei, sind die Berichterstatter nicht einig (Z. 738, 3). Später mufs er freigeworden sein. Er lehrte dann selbst Philosophie, wurde aber durch die Mafsregel Domitians, der im Jahre 94 (Gell. N. A. XV. 11) alle Philosophen aus Rom auswies, mit betroffen und verlegte nunmehr den Schauplatz seiner Lehrtätigkeit nach Nikopolis in Epirus, wo er bis gegen 110 nach Chr. oder später gewirkt haben mufs.

Auch er hat selbst nichts veröffentlicht. Aber auch er fand seinen Xenophon. Unter seinen zahlreichen Schülern und Bewunderern, von denen einer nach seinem Tode seinen

irdenen Leuchter für 3000 Drachmen erstand (Simplic. in Enchir. Praef.), befand sich in Nikopolis zur Zeit der Regierung Trajans (98—117) auch Flavius Arrianus, der später unter Hadrian eine Zeitlang die Provinz Kappadocien verwaltete und es bis zum Konsulat brachte, vornehmlich aber als Schriftsteller eine bedeutende Stelle einnimmt. Er ist auch sonst Nachahmer Xenophons, hat aufser zahlreichen anderen Schriften wie dieser eine Anabasis (den Zug Alexanders) und eine Schrift über die Jagd verfafst und erwarb sich den Namen des „neuen Xenophon“. Er zeichnete die Reden (Diatriben, Dissertationen) Epiktets in acht Büchern auf, wovon noch vier und zahlreiche Bruchstücke erhalten sind, und stellte aus diesen Aufzeichnungen später das ebenfalls erhaltene kurze „Handbüchlein“ (Enchiridion) der Moral zusammen. Er schrieb auch über Leben und Ende Epiktets, wovon aber nichts erhalten ist. Diese Schriften Arrians sind griechisch geschrieben; mutmafslich wird also auch Epiktet griechisch vorgetragen haben; doch steht es mit dieser Frage ähnlich wie bei Musonius.

In Epiktet nun tritt uns die stoische Lebenslehre in ihrer vollendetsten und bedeutendsten Form entgegen. Sie hat alle nebensächlichen oder gar dem Geiste des Systems widerstreitenden Aufsendinge der Lehre abgestofsen, ausgeschieden, gewissermafsen ausgegoren. In ihren wesentlichen Punkten aber tritt sie uns bei ihm nicht als blofse Lehre, sondern als fleischgewordene Wirklichkeit, als Charakter, als Persönlichkeit entgegen. Mit grofser Schärfe des Denkens hat er das System nach allen Richtungen, in allen seinen Konsequenzen durchdacht. Er ist in seinem Gedankenkreise vollständig sicher und heimisch. Aber er gibt uns nicht dies Lehrsystem, er setzt es voraus und zeigt es uns gleichsam in Aktion, in tausendfacher Anwendung auf alle Lebensverhältnisse, als Lebenselement in einer Persönlichkeit. Und auch dies nicht in geregelter Anordnung, sondern wie der Geist ihn treibt oder äufsere Anlässe es mit sich bringen. Die vorausgesetzten Grundanschauungen

müssen wir uns selbst zusammensuchen und nach ihrem inneren Zusammenhang zusammenfügen.

Um aber auf diesem Wege zum Verständnisse Epiktets zu gelangen, dürfen wir uns nicht an das „Handbüchlein" wenden. Dasselbe ist zwar schon im Altertume hochgeschätzt worden. Der gelehrte und scharfsinnige Neuplatoniker Simplicius im 6. Jahrhundert hat dazu einen (noch erhaltenen) Kommentar geschrieben. Zwei noch später verfafste erläuternde Umschreibungen sind ebenfalls erhalten. Auch in der Neuzeit, seit dem 16. Jahrhundert, ist gerade das „Handbüchlein" vielfach gepriesen worden. Wenn Luther das Wort Enchiridion an die Spitze des Titels seines Kleinen Katechismus gesetzt hat, so mag ihn dabei eine Erinnerung an Epiktet geleitet haben. Es ist aber doch im Grunde nur eine dürftige, schlecht geordnete, abgerissene Zusammenstellung einiger Hauptgedanken, nicht geeignet, das Ganze dieser Gedankenwelt verständlich werden zu lassen. Dies ist nur aus den Reden zu entnehmen, wobei dann allerdings schwer zu beklagen bleibt, dafs uns nur die Hälfte derselben erhalten ist. Denn sie treten zwar nicht in systematisch geordneter Form auf, immerhin aber mögen in dem verloren gegangenen Teile noch Gesichtspunkte von wesentlicher Bedeutung zum Ausdruck gekommen sein.

Wenden wir uns also zu den Reden! Wir dürfen aber hier nicht der zufälligen Reihenfolge der Thematen in den Büchern und Kapiteln folgen, die, vielleicht auf Rechnung Arrians kommend, jeden Gedankenfortschritt aufheben und bei aller geistvollen und scharfsinnigen Einkleidung im einzelnen doch dem Ganzen eine gewisse Eintönigkeit geben. Es mufs versucht werden, die zu Grunde liegenden Gedanken in möglichst sachlicher, lichtvoller und charakteristischer Anordnung zusammenzustellen.

Epiktet kennt sehr wohl die alte Dreiteilung des Systems in Logik, Physik und Ethik. Was zunächst die Logik anlangt, so redet er sehr häufig von der komplizierten Dialektik der alten Stoa, als deren Hauptvertreter

in dieser Beziehung ihm Chrysippos erscheint. Er scheint in der Behandlung der Schlufsarten, der Auflösung der Trugschlüsse u. dgl. wohlbewandert gewesen zu sein. Möglicherweise veranstaltete er auch Übungen auf diesem Gebiete mit seinen Schülern. Nirgends aber wird in den Reden in lehrhafter Weise auf dies Gebiet eingegangen. Er hält es für die gröfste Torheit, um der Aneignung solcher dialektischer Künste willen Vaterland und Freundschaft zu verlassen und in die Fremde zu ziehen (III. 24, 78). Bisweilen scheint er der formal bildenden Kraft solcher Übungen eine Bedeutung für das praktische Gebiet beizulegen, indem sie auch hier zum folgerichtigen Zuendedenken befähigen (I. 7, 1 ff.; II. 24). Ebenso erscheint ihm auch die Aneignung der Lehre von den „ergreifbaren" und nicht ergreifbaren Vorstellungen als notwendige Vorübung für die wirkliche Betätigung der Erkenntnisvermögen im Schaffen der eigenen Glückseligkeit (IV. 4, 13).

Die Hauptlehren der stoischen Physik, soweit sie für das sittliche Leben Bedeutung haben, setzt Epiktet als unzweifelhaft richtig voraus, ohne sich auf Beweise einzulassen, ja selbst ohne auch nur die Lehrsätze selbst mit schulmäfsiger Bestimmtheit zu formulieren. Es gibt nur Körperliches, aber der feinste Stoff, aus dem die Gottheit besteht und an den das seelische Leben gebunden ist, steht im Gegensatze zu den gröberen Elementen. Diese habe eine mehr oder minder starke Beimischung der Urmaterie, die dem Göttlichen von Anbeginn selbständig gegenübersteht. Aus diesen gröberen Elementen ist auch unser Leib gebildet. So kommt es, dafs die Gottheit unserem Geiste kein unumschränktes Herrschergebiet anweisen konnte. Die Gottheit selbst ist in ihrem vernünftigen Walten eingeengt (I. 1, 7 ff.). Die Gottheit ist bewufst; denn sie ist der allsehende Wächter und Zeuge dessen, was die Menschen treiben (I. 30). Nur darf diese Vorstellung nicht so verstanden werden, als ob Epiktet ein menschenartiges Walten der Vorsehung, ein Eingreifen auf Grund des Treibens der Menschen, Zug um Zug, annehme. Die Vorsehung ist auch ihm nur das allgemeine Vernunftgesetz des Weltlaufs.

Der Mensch ist seiner Seele nach gottverwandt, der Gottheit gleich als Vernunftwesen (I. 9 und 12). Er hat daher auch wieder den göttlichen Wächter in sich selbst, und es ist geradezu zweifelhaft, ob er nicht bei der allsehenden Gottheit lediglich an die Vernunftseele als den „Dämon“, das Göttliche in uns, denkt (I. 14). Eine persönliche Fortdauer nach der Trennung vom Leibe erkennt Epiktet der Seele in keinem Sinne und Maſse zu. „Ich bin kein Äon“ (Teil einer Geisterwelt nach der Lehre der Gnostiker), „sondern ein Mensch, ein Teil des Ganzen, so wie die Stunde ein Teil des Tages ist; gleich der Stunde muſs ich gegenwärtig sein und gleich einer Stunde verschwinden“ (II. 5, 13). Der Weltprozeſs schreitet beständig weiter; einiges ist gewesen, einiges ist jetzt, einiges wird sein. Dies gilt auch von unserem Dasein (II. 1, 17 f.). Der Tod ist Rückgang zu den Urstoffen; Feuer geht zu Feuer, Erde zu Erde, Luft zu Luft, Wasser zu Wasser (III. 13, 14 f.). Wir sind ins Dasein getreten, als die Welt dessen bedurfte (also nach dem Vernunftgesetz, das den Weltlauf beherrscht), und werden nachher dem Platz machen, dessen die Welt nunmehr bedarf (III. 24, 93 f.).

Die Ethik ist auch bei Epiktet in erster Linie Glückseligkeits- oder Güterlehre. Wie bei allen Geschöpfen, so folgt auch beim Menschen die Glückseligkeit der Herrschaft der besonderen Eigentümlichkeit der Naturausstattung. Dieser nachzuleben heiſst bei allen Geschöpfen der Natur folgen.

Dies Besondere ist beim Menschen die Vernunftseele. Sie ist schon rein menschlich betrachtet der höchste Vorzug der Menschennatur. Noch höher aber steigt ihre Würde dadurch, daſs sie ein im buchstäblichen Sinne Göttliches im Menschen ist, daſs er durch sie gottverwandt und gottentstammt, ein Kind der Gottheit ist. Nun vollendet sich aber — und das ist der am meisten charakteristische Zug in diesen Reden — dies göttliche glückselige Vernunftleben in zwei Stufen. Die niedere Stufe umfaſst gleichmäſsig das äuſsere Leben und die Gesinnung des Stoikers, die höhere hat nur in der Gesinnung ihre Stelle. Das Leben nach der

Vernunft und nach dem Vorbilde der Gottheit äufsert sich in den besonderen Kardinaltugenden und in der Erfüllung der entsprechenden Pflichten: in Gerechtigkeit und aufopferndem Tun für die Menschen nach den verschiedenen Lebenskreisen: Familie, Vaterland, Menschheit, in Menschlichkeit auch gegen die Sklaven, in Mäfsigkeit und Gelassenheit, in Tapferkeit. Mit besonderem Nachdruck wird hier als ein Teil der Gerechtigkeit die Treue in dem auf der besonderen Naturausstattung und Ausbildung beruhenden Sonderberufe betont (III. 24, 95 ff.; II. 14, 10 ff.). Wem z. B. der Beruf zufällt, für seine Mitbürger zu wirken, für den ist es löblich, auch in den Vorzimmern und vor dem Angesicht der Tyrannen zu erscheinen und um die Gunst der Grofsen der Erde mit den herkömmlichen Mitteln zu werben (III. 24, 44 ff.). Fällt ihm dabei ungesucht ein eigener Vorteil zu, Ehre oder was sonst im Bereiche des Gleichgültigen, der Mitteldinge liegt, so wird er ihn nicht verschmähen (IV. 7, 24 ff.). Hat er Mifserfolg oder wird er gar bei seinem pflichtmäfsigen Bemühen an Ehre, Freiheit, Leib und Leben geschädigt, so wird er das alles gelassen und tapfer hinnehmen. Werden die Opfer im Dienste der Pflicht zu schwer oder fühlen wir, dafs die Gottheit unserer Dienste nicht mehr bedarf, so steht der Ausweg des freiwilligen Todes offen (III. 24, 101, 2; IV. 1, 108; 5, 13 ff.).

Dieser niederen Stufe, der Stufe der Lebenstugenden und Lebenspflichten, gehört denn auch vornehmlich der religiöse Aufblick zur Gottheit als Vorbild und Gesetzgeber an. „Denke öfter an Gott, als du atmest“ (Fragm. 119 u. a. Stellen). Dies Verhältnis zur Gottheit aufser uns fliefst freilich mit dem zu dem Gott in uns oft fast unmerklich zusammen (I. 14 u. 30; II. 8).

Die höhere Stufe wird dadurch gekennzeichnet, dafs das auf ihr allein als erstrebenswert Geltende nicht nur im höchsten Sinne unserer Natur gemäfs ist, sondern auch unter allen Umständen in unserer Gewalt ist. Eine Übereinstimmung dieser beiden Merkmale des eigentlichen höchsten Gutes findet dann statt, wenn nichts uns angehend, unsere wahre Glückseligkeit betreffend ist, das

nicht auch unbedingt in unserer Gewalt wäre, und wenn alles, was wirklich im strengsten Sinne ein Gut für uns ist, in unserer Gewalt ist. Nun ist die Gottheit nicht in der Lage gewesen, irgend etwas, was wir im äufseren Leben, sei es für uns, sei es im Interesse der anderen, erstreben möchten, unbedingt in unsere Gewalt zu geben. Das einzige, was sie in absolut nicht zu hindernder Weise in unsere Gewalt geben konnte, ist der rechte Gebrauch unserer Vorstellungen, d. h. das richtige Werturteil, die Hinzufügung der richtigen Subjekte zu den Prädikaten Gut und Übel (IV. 1, 41 ff.). Vermöge desselben sind wir in jeder Lebenslage, bei jeder Gefahr, bei jedem Verlust oder Leiden, das uns trifft, im stande, uns zu sagen, dafs das Bedrohte oder Verlorene, und wäre es das Leben selbst, kein Gut, nichts uns wirklich Angehendes ist, sondern zu den Aufsendingen gehört. Das einzig wahrhaft Naturgemäfse ist die innere Freiheit, die alles Besessene als Geliebenes, alles Erstrebte als Aufsending, alles Leid als etwas absolut Gleichgültiges betrachtet. Hier verlieren auch die Objekte, die auf der niederen Stufe den Gegenstand unseres pflichtmäfsigen Bemühens bildeten, Familie, Vaterland, Menschheit, alle Bedeutung. Ein wesentlicher Bestandteil der inneren Freiheit ist das Bewufstsein, jederzeit den Ausweg aus dem Leben nehmen zu können (II. 1, 19 f.; III. 26, 29). Im übrigen entspringt aus dieser innerlichen Freiheit von allem, aufser von der inneren Freiheit selbst, die unbegrenzte Fähigkeit, lediglich durch vollkommene Übung im richtigen Werturteil, also auf rein intellektuellem Wege, alles zu ertragen und allem zu entsagen. Es bleiben mit anderen Worten auf dieser Stufe nur die beiden zur höchsten Stufe erhobenen Tugenden der Enthaltsamkeit und Tapferkeit übrig. Die Gerechtigkeit mit ihren Verzweigungen hat hier keine Bedeutung mehr. Die verschiedenen Berufe werden hier zu übertragenen Rollen oder zu einem Spiele, an dem man sich unter Beobachtung der Spielregeln zu beteiligen hat (IV. 7). Auch die Bezugnahme auf die Gottheit als Vorbild und Zeugen verliert hier ihre Bedeutung. Nur als Urheber der Fähigkeit zum

rechten Gebrauche der Vorstellungen wird die Gottheit hier dankbar gepriesen. In dieser Fähigkeit liegt die Rechtfertigung der Gottheit als vernünftig und gütig (I. 29).

Die Darlegung dieses höheren Standpunktes in immer neuen, überraschenden Wendungen, seine Durchführung durch alle Lebenslagen und in Bezug auf alle Arten von Werten ist der unerschöpfliche Stoff, den Epiktet in dem bei weitem gröfsten Teile der „Reden“ behandelt.

Diese beiden Betrachtungsweisen des Lebens zu lehren und durch persönliches Vorbild zu verdeutlichen und zu empfehlen ist der Beruf des wahren Philosophen, d. h. des Lehrers der Philosophie. Der wahre Philosoph ist ein Stärkerer; darauf beruht seine Verpflichtung zur Lehre. Wegen des Göttlichen in seiner Vernunftseele ist sein Wort eine Götterstimme, ein Orakel (III. 1, 23, 36 ff.).

Mit besonderem Nachdruck weist Epiktet auf die vollkommenen Vorbilder der wahren Lebensanschauung und Lebensführung hin. Dies sind in der Urzeit Odysseus und Herakles (III. 24, 13 ff.; 26, 31 ff.), in der geschichtlichen Zeit neben Zeno und Kleanthes und anderen gelegentlich erwähnten Philosophen in weit überragendem Mafse Sokrates. Der Sokrates der Denkwürdigkeiten und des Gastmahls Xenophons, der Apologie und des Kriton ist ihm das vollkommene Urbild der philosophischen Gesinnung und Lebensführung. Fast auf jeder Seite kommt Sokrates in diesem Sinne vor, und mit aufserordentlicher Geschicklichkeit sind die überlieferten Züge seines Charakters und Verhaltens in dieser doppelten Richtung verwandt. Leicht liefse sich aus diesen so überaus zahlreichen Erwähnungen ein epiktetisches Idealbild des Sokrates zusammenstellen, dessen Züge, wenn richtig angeordnet, zugleich in einfachster Weise die Quintessenz seiner Ethik veranschaulichen würden. Dafs Sokrates auch für das Leben nach dem Vorbilde der Gottheit als Muster aufgestellt wird, zeigt sich nicht nur darin, dafs die bekannten Züge seiner Charaktergröfse wiederholt vollständig aufgeführt werden, sondern auch darin, dafs nachdrücklich auf diejenigen seiner Aussprüche hingewiesen wird, in denen

er an das bis ins Innere der Seele dringende allschauende Auge der Gottheit erinnert (II. 12; IV. 1, 49 ff., c. 5). Sokrates war aber auch der vollkommene Lehrer der Philosophie, von dem Göttlichen in ihm, das ja mit der weltregierenden Gottheit in eins zusammenfliefst, auf seinen Posten gestellt (III. 1, 9). Kein Wunder, wenn wir da auch in einem grofsen Teile der Reden das Bestreben wahrnehmen, auch in der Form der Lehre die sokratische Gesprächsform nachzubilden, sei es, dafs er einen wirklichen Mitunterredner voraussetzt oder dafs er nur die Einwürfe oder Zustimmungen einem fingierten Gegenpart in den Mund legt. Ja, er folgt ihm bisweilen auch in den reinen Nützlichkeitsargumenten für das Sittliche, z. B. dafs der Ehebrecher in keinem Lebensverhältnis Vertrauen verdient (II. 4).

Aber auch für die höhere Stufe insonderheit hat Epiktet einen idealen Vertreter und Verkündiger. Das ist der ideale Kyniker. Derselbe wird in ausführlicher Schilderung (III. 22) dem schmutzigen, bettelnden und schimpfenden Polterer in kynischer Tracht gegenübergestellt, der damals in der ganzen griechischen Kulturwelt eine häufige Erscheinung war. Der ideale Kyniker hat, indem er auch in seiner äufseren Lebensweise das Wesen der inneren Freiheit sinnenfällig vor Augen stellt, das Amt als besonderer Bote der Gottheit (IV. 8, 30 ff.), nicht alle Menschen zu Kynikern zu machen, sondern auf den einzigen Wert der inneren Freiheit nachdrücklich hinzuweisen. Der innerlich Freie ist ja nichts anderes als ein verborgener, innerer Kyniker: das genügt. Die zu diesem Berufe erforderlichen mannigfachen Gaben und Eigenschaften werden (III. 22) eingehend aufgezählt. Aber auch hier steht ihm ein vollkommenes Muster zu Gebote. Das ist der idealisierte Diogenes, auf den an zahlreichen, durch die ganzen Reden verstreuten Stellen alle die dem Musterkyniker zukommenden Züge gehäuft werden (II. 24, 64 ff.; IV. 1, 152 ff.).

Auf der höchsten Stufe der Güterschätzung sind die Wertunterschiede unter den Mitteldingen zu einem völligen Nichts herabgesunken. Dennoch scheint Epiktet es nicht

verschmäht zu haben, auch für diese untergeordneten Werte Klugheits- und Nützlichkeitsregeln aufzustellen. So wird (IV. 12) die Verschwiegenheit überwiegend aus Klugheitsgründen empfohlen. Mutmafslich ist in den verlorenen vier Büchern der Reden mehr derartiges abgehandelt worden. Wenigstens finden sich unter den erhaltenen Fragmenten aus diesen Büchern manche reine Klugheitsregeln. Dies darf nicht überraschen; die Weltflucht Epiktets ist nur eine innerliche; sein Prinzip ist wie das des Apostels Paulus: In der Welt, aber nicht mit der Welt!

Werfen wir nun auch noch einen Blick auf das vielbewunderte „Handbüchlein". Es besteht aus 52 Abschnitten, von denen einige ganz kurz, nur wenige einigermafsen ausführlich sind. Die Zahl 52 legt die Vermutung nahe, dafs es sich um eine Sammlung von Wochensprüchen für einen Jahreslauf handelt. Diese Denksprüche berühren die meisten der Grundgedanken der Reden, von denen im vorstehenden eine kaum das Allerwesentlichste hervorhebende Übersicht gegeben ist; sie fügen auch hier und da eine bezeichnende Wendung oder einen in dem erhaltenen Teile der Reden weniger betonten Zug hinzu. Das alles aber ohne systematische Anordnung und meist in solcher Knappheit, dafs es völlig unmöglich ist, allein aus dem Handbüchlein ein zutreffendes Bild vom Gedankenkreise Epiktets zu gewinnen. Was schon bei den reichen und geistvollen Ausführungen der Reden wegen des Mangels an Ordnung eine überaus schwierige Aufgabe ist, das wird hier durch die Kahlheit und Knappheit der Ausführungen vollends im höchsten Grade erschwert. Nur in wenigen Punkten bietet das Handbüchlein erwünschte Ergänzungen der Reden.

Mark Aurel.

Der letzte dieser römischen Neustoiker ist der Philosoph auf dem Throne der Cäsaren, Kaiser Mark Aurel. Er war geboren 121 nach Chr. und wurde schon in ganz jungen Jahren durch einige seiner Erzieher, die Stoiker waren, für die stoische Lehre und Lebensführung gewonnen. Er selbst zählt im ersten Kapitel der „Selbstgespräche", die das

Dokument für seine philosophische Weltanschauung bilden, alle diejenigen Personen auf, die einen heilsamen Einflufs auf seine Jugendentwicklung gehabt haben, und gedenkt bei jeder einzelnen dankbar dessen, was er ihr verdankt. Unter den hier von ihm genannten philosophischen Lehrern sind aufser einem Platoniker und einem Peripatetiker vier bis fünf Stoiker. Wie er selbst (I. 6) erzählt, wurde er, ähnlich wie Seneca von seinem Attalus, von einem dieser Lehrer schon als Knabe zur strengen Lebensweise der Stoiker angeleitet, z. B. zum Schlafen auf hartem, nur mit einem Tierfell versehenem Lager. Dazu stimmt die sonstige Nachricht, dafs er schon mit zwölf Jahren den Philosophenmantel angelegt habe. Ein anderer dieser Stoiker machte ihn mit Arrians Aufzeichnungen der Reden Epiktets bekannt (I. 7), von dem er in seinen Selbstgesprächen öfters Aussprüche anführt (IV. 41; XI. 34, 36—38). Im allgemeinen ersehen wir aus diesen Bemerkungen über seine philosophischen Lehrer, dafs er als die Frucht ihres Unterrichts nicht sowohl theoretisches Wissen, als vielmehr eine feste Welt- und Lebensansicht und sittliche Charakterbildung ansah. Nach der Thronbesteigung des Antoninus Pius (138—161) wurde er von diesem adoptiert und — siebzehnjährig — zum Mitregenten angenommen. Das Verhältnis zu diesem Adoptivvater, dem er wiederholt in seinen Selbstgesprächen von Liebe und Dankbarkeit eingegebene Charakteristiken widmet (I. 16; V. 30), war ein durchaus glückliches und harmonisches. Seine eigene selbständige Regierung dauerte von 161—180, in welchem Jahre er, noch nicht ganz 59 Jahre alt, starb.

Die ersten beiden Kapitel seiner „Selbstgespräche" (wörtlich: „An sich selbst") sind nach den Unterschriften im Feldlager gegen die Markomannen und Quaden an der Donau geschrieben, gegen die er seit 168 schwere und langwierige Kriege zu führen hatte. Weiterhin findet sich keine Bezeichnung der Abfassungszeit mehr, doch tritt oft deutlich hervor, dafs die einzelnen Gedanken und Betrachtungen durch bestimmte Eindrücke eines unruhigen und wechselvollen Lebens veranlafst worden sind. Die Schrift besteht

aus zwölf ziemlich kurzen, doch unter sich wieder verschieden langen Büchern, innerhalb deren sich die einzelnen Betrachtungen, Entschlüsse, Lebensregeln, an sich selbst gerichteten Ermahnungen und Tröstungen als oft nur aus einem einzigen Satze bestehende, oft aber länger ausgesponnene Kapitel aneinanderreihen. Das Ganze ist eine Art Tagebuch, aber nicht ein solches seiner äufseren Erlebnisse, sondern seines philosophisch-sittlichen Innenlebens. Dieser Tagebuchcharakter bringt es mit sich, dafs in dieser stoischen Schrift noch viel weniger als bei Seneca und Epiktet ein systematischer Lehrzusammenhang zum Ausdruck kommt. Die sein inneres Leben bestimmende Weltanschauung wird mehr vorausgesetzt als ausgesprochen. Und doch kommen in der beständigen Bezugnahme auf den diesem Innenleben zu Grunde liegenden Vorstellungskreis alle ihn bestimmenden Überzeugungen meist wiederholt und in den verschiedensten Wendungen zum Ausdruck, so dafs es auch bei ihm möglich ist, dieselben in einen systematischen Zusammenhang zu bringen.

Was zunächst den logischen Teil betrifft, so tritt dieser bei ihm noch weit mehr zurück, als bei Seneca und Epiktet. Er findet, dafs zu einem glückseligen Leben nicht viel Wissen erforderlich ist und dafs auch ohne eine spezielle Ausbildung in „Dialektik“ und „Physik“ man ein tugendhafter und der Gottheit gehorsamer Mensch werden kann (VII. 67). Er erkennt selbst, dafs seine Begabung nicht sowohl auf dem Gebiet der theoretischen Denkkraft und Geistesschärfe, als auf dem der praktischen Lebensführung liegt (V. 5); und da ihm überdies sein Beruf zum Lesen und Studieren nicht viel Zeit läfst (VII. 8), so begnügt er sich, auf der Grundlage der überkommenen Lehren und Überzeugungen sein Leben zu gestalten, ohne viel nach den Beweisgründen zu fragen. So betrachtet er es denn zwar als eine der Wohlseinsbedingungen eines vernünftigen Wesens, dafs es nicht Unwahrem und Unsicherem seine Zustimmung gibt (VIII. 8), und eignet sich die Anforderung Epiktets an, in den Zustimmungen nach den Kunstregeln zu verfahren (XI. 37). Er verlangt nach der stoischen Lehre für

die Annahmen, von denen in den gegebenen Einzelfällen das Urteil ausgeht, die unbedingte (kataleptische) Richtigkeit (IX. 6), bekennt aber trotzdem in starker Annäherung an die Skepsis, dafs bei der Verborgenheit der Dinge es wohl kaum eine unverrückt sich gleichbleibende Überzeugung geben könne. Erschienen ja doch selbst den Stoikern die Dinge schwer ergreifbar und hätten hervorragende Denker (die Skeptiker) sie für schlechthin unergreifbar erklärt (V. 10).

Bei einer so unentwickelten erkenntnistheoretischen Stellung kann es denn nicht wundernehmen, wenn sich in seinen physischen Überzeugungen ein erhebliches Schwanken zeigt. Es handelt sich dabei nicht um Naturerklärung im einzelnen, sondern nur um das Wesentliche, um die Beschaffenheit des Weltgrundes und die daraus sich ergebende Welteinrichtung und um Wesen und Schicksal der Seele.

In Bezug auf ersteren Punkt bekennt er sich zu dem Gegensatz von passiver Urmaterie und dem wirkenden Prinzip, das bewufst vernünftig, aber doch zugleich nur ein feinerer Stoff ist (VII. 10; X. 20). Indem diese Allnatur die Welt durchwaltet, ist alles in derselben zu harmonischer Einheit verbunden, eine Welt, ein alles durchdringender Gott, ein Gesetz, eine allen vernünftigen Wesen gemeinsame Vernunft und Wahrheit (VII. 9). Alle Wesen sind zu einem Zwecke da, auch die Sonne und die „übrigen Götter“ (Himmelskörper, vielleicht auch Naturkräfte; VIII. 19). Die Gottheit waltet als Vorsehung im Interesse ihrer eigenen Herrlichkeit und Seligkeit, im Interesse des Ganzen, zugleich aber auch menschenfreundlich (XII. 5) zum Wohle des einzelnen. Wie der Arzt seine Verordnungen zum Wohle des Kranken trifft, so verordnet die Vorsehung auch Leiden und Beschwerden zum Besten des einzelnen (V. 8). Er selbst erkennt in manchen Zügen seines Lebensganges, z. B. in der Bewahrung vor jugendlichen Ausschweifungen und vor übermäfsiger Vertiefung in rhetorische und literarische Studien, dankbar eine spezielle Fürsorge der „Götter“, von denen er sogar Eingebungen und Offenbarungen erfahren haben will (I. 17). Sogar den Bösen erweist sich die Gottheit durch Träume und Orakel hilfreich (IX. 27).

Vermöge dieses das Ganze durchwaltenden Gotteswesens ist die Welt ein einheitlicher Staat (III. 11; II. 16; IV. 23). Er findet durch die Welteinrichtung die Gottheit gerechtfertigt. Sie zeigt sich in allem als gerecht (IV. 10). Wenn er in diesem Sinne der Gottesrechtfertigung (Theodicee) sagt, es gebe ja keinen Ort aufserhalb der Welt, wohin das Unvollkommene und Verkehrte, gleichsam die Abfälle der Arbeit, geschafft werden könnten (VIII. 50), so ist damit freilich das Vorhandensein desselben noch nicht erklärt, und er findet denn auch manchmal (V. 10; IX. 8) die Welt recht unerquicklich und begnügt sich namentlich hinsichtlich des Bösen in der Menschenwelt mit dem Troste, dafs es einmal nicht anders sei; Schwäche und Unvollkommenheit unvermeidlich (IX. 42; XII. 12). Das Murren gegen die Gottheit kann schliefslich nur durch das Auskunftsmittel verhindert werden, dafs alles, was nicht in unserer Gewalt ist, weder Gut noch Übel ist (VI. 41).

Auf den periodischen Rückgang der Welt ins Urfeuer und die Erneuerung der Welt mit ganz gleichem Verlaufe wie in der gegenwärtigen findet sich nur einmal eine Anspielung (XI. 1).

Neben dieser korrekt stoischen Ansicht aber zieht er häufig auch die Möglichkeit abweichender Weltanschauungen in Betracht. Vielleicht hat die Gottheit nur ein für allemal den Weltlauf geregelt, und das einzelne desselben ist nur eine notwendige Aufeinanderfolge von Ursachen und Wirkungen. Vielleicht gibt es keinen Gott, und das Ganze ist nur ein mechanisches Gewirr von Atomen (IX. 28, 39; XII. 14). Doch will er auch in diesem Falle an der stoischen Lösung der Glückseligkeitsfrage sich nicht irre machen lassen.

Ein ähnliches Schwanken zeigt sich auch in der Frage nach dem Wesen der Seele. Überwiegend ist aber auch da die stoische Ansicht. Alles Organische besteht aus dem toten Stoffe und dem beseelenden, aber doch auch durchaus materiell zu denkenden Lebenshauch (pneuma). In der Pflanze bewirkt der letztere nur die vegetativen Funktionen, im Tiere auch Empfindung und Gefühl, sowie Trieb; im

Menschen ist aufserdem die göttliche Vernunftseele vorhanden (XII. 3; VIII. 41; X. 26). Diese ist ein Ausflufs der Gottheit und selbst ein Gott (XII. 26). Sehr häufig wird sie als der „Dämon" des Menschen bezeichnet (II. 13, 17), als der „Gott in uns", vermöge dessen der Mensch ein „Tempel der Gottheit" ist (III. 4 f.), und Ähnliches. Alle Vernunftseelen sind (vermöge dieses Zusammenhanges mit dem Göttlichen) einheitlich (IX. 8). Die eigene höhere Natur und die Allnatur haben einen Weg (V. 3). Freilich tritt auch in der Vernunftseele eine Schwächung und Trübung ein durch Einbildung und falsche Meinung in Bezug auf das, was ein Gut und ein Übel ist, woraus dann die Begierden und Affekte entspringen (IX. 7; VIII. 29).

In Bezug auf das Schicksal der Seele im Tode verhält sich Mark Aurel, auch soweit er innerhalb des stoischen Vorstellungskreises bleibt, ähnlich wie Seneca in seiner reiferen Zeit, unterscheidet aber genauer zwischen den verschiedenen Möglichkeiten. Nur selten stellt er die beiden Hauptmöglichkeiten, Auflösung oder Fortdauer, nebeneinander (III. 3). Im Falle der Fortdauer mit veränderter Art des Empfindens wäre man eben auch nicht mehr das gleiche Wesen (VIII. 58). Hier denkt er wohl an die pythagoreische Seelenwanderung. Einmal schliefst er aus der langsamen Auflösung des Körpers nach dem Tode, dafs es vielleicht mit der Seele ähnlich gehen möge (IV. 21). Dies ist wohl dieselbe Vorstellung, die auch als (zeitweilige) Fortdauer (XI. 3) oder als Umwandlung in neue Lebenskeime (IV. 14; VII. 18; IV. 5), als „Auflösung in die Urstoffe" (II. 17), als Auflösung der Vernunftseele zur Erzeugung anderer Wesen derselben Art (X. 1) bezeichnet wird. Dieser Möglichkeit stellt er aber die andere des sofortigen Erlöschens der Seele im Tode gegenüber (V. 33; VII. 32; VIII. 25; XI. 3). Darunter kann natürlich nicht ein völliges Verschwinden des seelischen Stoffes in nichts, sondern nur ein Aufhören der Individualität, ein sofortiges Aufgehen in die Allnatur verstanden werden. Diese Ansicht ist diejenige, zu der er am meisten neigt. Im Sinne derselben beklagt er es als ein unbegreifliches Stück in der

göttlichen Weltordnung, dafs nicht wenigstens die Seelen der ganz Guten und Tüchtigen fortleben (XII. 5).

Neben diese im Rahmen der stoischen Weltanschauung liegenden Vorstellungen tritt dann aber, gerade wie bei der Vorstellung von der Welt, ganz unvermittelt die Möglichkeit der demokritisch-epikureischen Lehre. Vielleicht ist das Schicksal der Seele Zerstreuung durch Auflösung in die Atome (VII. 32, 50)! Das wäre ja aber doch nur möglich, wenn sie, eben nach dieser Lehre, aus Atomen bestände!

Jedenfalls hat die Jenseitsvorstellung praktisch für Mark Aurel so wenig Bedeutung, wie für Epiktet.

Weit überwiegend ist sein Interesse auf die glückselige Gestaltung des Diesseits gerichtet. In seinen reich und vielseitig entwickelten Gedanken über das wahre Lebensglück, überhaupt in seiner Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zeigt sich der echte Stoiker. Das einzige Gut ist die Vernünftigkeit und Tugend, das einzige Übel die Unvernunft und das Böse (VII. 11, 13; VIII. 14; II. 1; V. 16, 30, 35; VIII. 1; X. 1; IV. 7 f., 13 f.). Dies würde selbst dann gelten, wenn es keinen vernünftigen Weltgrund gäbe (XII. 14). Es würde mit anderen Worten schon die Begründung des höchsten Gutes aus der Menschennatur ausreichen. Die vernünftige Tätigkeit ist an sich Gewinn, der Vernünftige der göttliche Mensch (V. 74, 67). Die Vernünftigkeit ist das wahrhaft Menschliche, von Freude begleitet (VIII. 26, 7). Nachdrücklich aber wird auch die Übereinstimmung mit der vernünftigen Allnatur als mitbedingend für die höchste Glückseligkeit geltend gemacht (II. 9).

Die eigene Vernunftnatur und die Gesetze der Allnatur legen aber auch dem Menschen seine Bestimmung und seine Pflichten auf. Nur der ist ein Mensch, der die menschliche Bestimmung erfüllt (X. 18). Ebenso ist die allgemeine Natur mafsgebend (III. 7). Die Haupttugenden werden aus der Vernunft abgeleitet (VII. 55). Zur Gerechtigkeit gehört auch die Güte, die auf keine Erkenntlichkeit rechnet (V. 6). Ja, es ist wahrhaft menschlich, auch diejenigen zu lieben, die sich gegen uns vergehen (VII. 22; VIII. 8). Im all-

gemeinen treten bei Mark Aurel mehr als bei Epiktet die Tugenden und Pflichten des heilsamen Wirkens in den Vordergrund. Gerechtigkeit ist Wirken für das gemeine Beste, für die langsam fortschreitende Verbesserung der menschlichen Zustände (VII. 31, 29). Die Dinge sind Übungsmittel für die Vernunft, ein Stoff für die Pflicht (X. 12. 31. 33). Die Menschen, über die wir uns erzürnen möchten, sollen wir wo möglich bessern, und, wenn dies nicht möglich, ertragen (X. 30). Gelassenheit ist eine Haupttugend (V. 20, 26 f.; VII. 70; VIII. 14 f.).

Seltener erscheint bei ihm die Vernünftigkeit als Überwindung der falschen Meinungen in Bezug auf Güter und Übel, aus denen die Affekte und Begehrungen entspringen (VIII. 29, 40, 47; XI. 18; XII. 22, 25).

Als einziges G u t ist die Tugend verlockend, als Erfüllung auferlegter P f l i c h t u n d B e s t i m m u n g (III. 4) aber schwer, Kampf und Ringen erfordernd.

Oft ermahnt sich Mark Aurel, doch endlich einmal mit der grofsen Aufgabe wahren Menschentums Ernst zu machen, zu beginnen (XI. 18; XII. 1, 19 u. ö.). Er sinnt auf die mannigfachsten Hilfsmittel in dem grofsen Kampfe (z. B. XI. 19). Er erinnert daran, dafs man sich die Handlungsweise der Menschen, um sie mit Gleichmut betrachten zu können, aus ihren irrigen Meinungen über Güter und Übel erklären müsse (VII. 26) u. s. w.

Insbesondere aber rechnet er, wenn auch wegen der verschiedenen Möglichkeiten, das Grundwesen der Dinge zu fassen, nur zweifelnd, auf den Gnadenbeistand der Gottheit. Gibt es eine spezielle Vorsehung, so kann man sich des göttlichen Beistandes im Streben nach dem wahren Leben würdig machen (XII. 14). Oder er argumentiert so: Entweder vermögen die Götter nichts oder sie vermögen etwas. Vermögen sie nichts, warum beten wir? Vermögen sie aber etwas, so soll man, statt in Bezug auf die Güter und Übel der gewöhnlichen Vorstellung ihren Beistand anzurufen, vielmehr um die Gabe bitten, nichts von allem diesem zu fürchten, zu begehren, zu betrauern. Diese Fähigkeit steht zwar — eben als Änderung der falschen Werturteile — in

unserer eigenen Macht. Aber wer sagt denn, dafs die Götter uns in dem, was von uns abhängt, nicht zu Hilfe kommen? Man fange doch nur einmal an, um solches zu bitten, dann wird man ja sehen. Statt um Abwendung von Verlusten soll man um Aufschlufs darüber bitten, wie man dahin gelange, den Verlust nicht zu fürchten. Man gebe allen seinen Gebeten diese Richtung: der Erfolg wird nicht ausbleiben (IX. 40).

Wir haben hier wohl den eigenartigsten Gedanken Mark Aurels vor uns. Liegt in der Hingabe an die vernünftige Allnatur von seinem Ursprunge bei Heraklit an der Keim einer Art von mystischer Frömmigkeit, so wird hier offenbar aus der Gottverwandtschaft der Vernunftseele die Möglichkeit abgeleitet, durch Gebet direkt sittliche Kräfte als Gnadenwirkungen von der Gottheit zu erlangen. Wir sehen hier ein Seitenstück zur geistigsten Seite der christlichen Frömmigkeit, zum Gebet um geistliche Kräfte und sittliche Güter durch folgerichtige Ableitung aus der stoischen Vorsehungslehre unabhängig von fremdem Einflusse auf stoischem Boden entspringen. Auch die Berufung auf die unmittelbare innere Erfahrung entspricht ganz den verwandten Erscheinungen auf dem Boden der Religionen.

Charakteristisch für Mark Aurel ist auch noch, dafs er nur ganz selten und ohne besondere Dringlichkeit auf den Selbstmord als letzte Auskunft hinweist (II. 1; VIII. 47; X. 8).

Vorstehendes ist nur eine spärliche Auslese aus der Gedankenwelt des „Philosophen auf dem Throne". Es liefse sich noch viel Bemerkenswertes beibringen, doch wird ja das Vorstehende genügen, um ein ungefähres Bild von der Geistesart und Denkrichtung dieses letzten erwähnenswerten Stoikers zu geben.

Die Kyniker der Kaiserzeit.

Zweierlei kennzeichnete den älteren Kynismus, der Protest gegen die überhand nehmende Versklavung unter die Scheingüter des Lebens und der Missionstrieb, der Drang nach Rettung der Seelen aus dem Elend dieser Knechtschaft

in die Freiheit. An der lächerlichen, zur Farce gewordenen Übertreibung dieses letzteren Zuges war er zu Grunde gegangen.

Das Übermafs des Versinkens aller Bestrebungen in den gleichen Materialismus in der Kaiserzeit rief die gleiche gegensätzliche Erscheinung aufs neue ins Leben. Mit der gleichen inneren Entschiedenheit, aber offenbar mit weit gröfserer Massenhaftigkeit und viel weiterer geographischer Verbreitung über den gröfsten Teil der griechisch-römischen Welt tritt Jahrhunderte hindurch als eine für die Zeitverhältnisse überaus charakteristische Erscheinung der Neukynismus ins Dasein.

Dieser Neukynismus zeigt grofsenteils ein widriges und abstofsendes Gebaren. Die Bedürfnislosigkeit artet aus in ein ungebildetes, schmutziges Bettler- und Vagabundentum, der Bekehrungseifer in ein rohes und pöbelhaftes, hochmütiges Schimpfen. Über diese Sorte von Kynikern spricht sich schon Epiktet (III. 22) folgendermafsen aus: „Wer ohne höheren Beruf sich dem Kynismus zuwendet, verfolgt unter dem Zorne der Gottheit nur den Zweck, sich öffentlich schamlos zu verhalten. Er mafst sich in der Welt als dem Haushalte der Gottheit das Amt eines Verwalters an und verdient Züchtigung. Er nimmt einen verschlissenen Mantel, eine Tasche und einen Stock, schläft auf hartem Lager und fängt an, zu betteln und auf jeden Begegnenden zu schimpfen." Diesem falschen Kyniker stellt Epiktet, wie schon erwähnt, den idealen Kyniker, den Götterboten mit dem Evangelium des wahren Werturteils, gegenüber, dessen Vorbild ihm Diogenes ist.

Dieser wahre Kyniker aber trat in diesen Jahrhunderten mehrfach in die Erscheinung. Schon zur Zeit Senecas in Rom in der Gestalt des von Seneca vielfach hochgepriesenen und verehrten Demetrius. Diesem bot der Kaiser Caligula (37—41), offenbar um ihn in Bezug auf den Wert der kynischen Lebensweise in Versuchung zu führen und den unbequemen Mahner loszuwerden, ein Geschenk von circa 40 000 Mk. an. Demetrius wies diese Gabe mit Lachen zurück und meinte nachher: „Wenn der Kaiser vorhatte, mich in

Versuchung zu führen, so hätte er es mit seinem ganzen Kaisertum tun sollen.“ (Sen. de benef. VII. 11.) Seneca führt in der Schrift von der Vorsehung folgende Aussprüche von ihm an: „Nichts kommt mir unglücklicher vor als ein Mensch, dem nie eine Widerwärtigkeit zugestofsen ist.“ (c. 3.) „Darüber allein, ihr unsterblichen Götter, beschwere ich mich über euch, dafs ihr mir nicht vorher bekannt macht, was (nämlich welches Leiden, welche Prüfung) ihr mit mir vorhabt“ (um nämlich dem Zwange des Geschickes freiwillig und freudig entgegenkommen zu können). (c. 5.) Und in den Briefen an Lucilius schildert er ihn, wie er, halb unbekleidet, auf der blofsen Erde liegend, sagt: „Kann man nicht die Reichtümer verachten und gleichwohl welche besitzen (nämlich in der Seele)?“ (20.) Er versichert, dafs er diesen Halbnackten, dem nichts mangelt, bewundert. Denn der kürzeste Weg zum Reichtum sei die Verachtung des Reichtums (62). Er sei, auch mit den Gröfsten verglichen, grofs, von strengster Folgerichtigkeit in seinen Grundsätzen und gröfster natürlicher Beredsamkeit, ein Philosoph, wenngleich er nicht dafür gelten wolle, ja ein Gottgesandter zum Vorbild und zur Beschämung des Jahrhunderts (de benef. VII. 1, 8). Die Reden der „Toren“ gelten ihm nicht mehr als Blähungen (ep. 91). Unter Vespasian (69—79) wurde er im Jahre 71 wegen Schmähung des Kaisers auf eine Insel verbannt; als er trotzdem seine Schmähungen fortsetzte, liefs ihm der Kaiser sagen: „Du legst es darauf ab, von mir hingerichtet zu werden; einen bellenden Hund schlage ich nicht tot.“ (Dio Cass. 66, 13.)

Nicht eigentlich Kyniker ist der geistvolle Rhetor und Staatsmann Dio von Prusa oder Dio Chrysostomos (Goldmund). Seine glänzende Rhetorlaufbahn in Rom wurde im Jahre 82 nach Chr. unter Domitian (81—96) durch Ausweisung aus Italien unterbrochen. Er führte seitdem bis zum Tode Domitians in entlegenen Landesteilen ein bedürfnisloses Leben, indem er sich von seiner Hände Arbeit nährte. Mehrere seiner erhaltenen Reden sind der Verherrlichung des Diogenes gewidmet. Später war er, von Nerva und Trajan geehrt, teils staatsmännisch tätig, teils

zog er als philosophischer Wanderredner umher, aber mehr im Sinne eines religiös angehauchten Stoizismus, als im kynischen Sinne. Ein Teil dieser Reden ist erhalten. Er starb nach 105, wahrscheinlich in seiner Vaterstadt Prusa in Bithynien.

Mehrfach zeigen sich die Kyniker als heftige Ankämpfer gegen die von den Stoikern teilweise in Schutz genommenen abergläubischen Seiten der Volksreligion, insbesondere gegen das Orakel- und Mysterienwesen. Ein wahrscheinlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts lebender Kyniker, Oinomaos von Gadara, schrieb, offenbar nach dem Vorbilde des Diogenes, Tragödien, deren religionsfeindliche Tendenz noch dem mystisch gerichteten Kaiser Julian (369—71) zum Ärgernis gereichte (Julian Orat. VII). Er schrieb auch eine „Entlarvung der Gaukler", in der er das ganze Orakelwesen für Trug erklärte und von der gröfsere Stücke beim Kirchenschriftsteller Eusebius (Praep. ev. V. 18, 21; VI. 6) erhalten sind. Er polemisiert dabei auch gegen die stoische Schicksalslehre, weil sie die Freiheit des Handelns aufhebe.

Zu den edlen Kynikern gehört vornehmlich noch Demonax, der Schüler des Demetrius und Epiktet, der etwa um 160 nach Chr. im Alter von 100 Jahren, um nicht der Schwäche des Alters zur Beute zu werden, durch freiwilligen Hungertod seinem Leben ein Ende machte. Eine ausführliche Schilderung seines Lebens und Charakters findet sich unter den Schriften Lucians; sie gehört zwar nicht diesem Schriftsteller an, scheint aber von einem glaubwürdigen Zeitgenossen herzurühren. Er hat kein ausgeprägtes Lehrsystem, verwirft aber die persönliche Fortdauer und ist, wie Oinomaos, entschiedener Gegner des Orakel- und Mysterienwesens, sowie der Opfer und gottesdienstlichen Handlungen überhaupt. In ersterer Beziehung sagt er, die Seele sei unsterblich, wie alles; in letzterer sind folgende Aussprüche von ihm bemerkenswert. Er meint, wer als Wahrsager Orakel erteile, müsse auch im stande sein, die Beschlüsse des Schicksals zu ändern. In die Mysterien könne er sich nicht einweihen lassen, denn wenn das unter

dem Siegel der Verschwiegenheit Mitgeteilte schlecht sei, fühle er sich verpflichtet, den Uneingeweihten zu warnen; sei es aber gut, es ihnen mitzuteilen. In den Tempeln zu beten sei nicht nötig, da die Gottheit überall höre, zu opfern nicht, weil sie nichts bedürfe.

In der Lebensführung hatte er sich vornehmlich Sokrates zum Vorbilde genommen, natürlich überwiegend nach der Seite der Bedürfnislosigkeit und Abhärtung. Denn glückselig sei nur der Freie, frei aber sei nur, wer nichts hoffe und nichts fürchte, indem er von der Wertlosigkeit aller vermeintlichen Güter überzeugt sei. Im Interesse dieser völligen Unabhängigkeit verwarf er auch die Ehe. Er soll, als er noch bei Epiktet war, von diesem, der die Ehe hochhielt, aber freilich selbst unverheiratet war, zur Eheschliefsung ermahnt worden sein. Darauf erwiderte er: Nun gut! so gib mir eine von deinen Töchtern! Diese Anekdote kennzeichnet zugleich den schlagfertigen Witz, den er auch sonst nach echt kynischer Weise als Hauptwaffe gebrauchte.

Über den Kyniker Peregrinus Proteus, der sich im Jahre 165 in vorgerücktem Alter bei der Festversammlung in Olympia auf einem Scheiterhaufen öffentlich verbrannte, gibt es eine kleine Schrift von Lucian in Form eines Briefes an einen Freund. Diese Schrift ist aber mehr ein boshaftes Pasquill, als ein geschichtlicher Bericht. Lucian erzählt, wie er auf der Reise nach Olympia in Elis die Rede eines Kynikers angehört habe, der in forcierter Erregung, aufser sich vor Schmerz über den bevorstehenden Verlust des geliebten Lehrers, die bevorstehende Selbstverbrennung des Peregrinus angekündigt habe. Darauf sei aber ein Unbekannter aufgetreten, der allerlei Ungünstiges über Peregrinus mitgeteilt habe. Aus diesen Mitteilungen und weiteren Erkundigungen, die Lucian angeblich eingezogen haben will, ergibt sich dann folgendes Lebensbild des Peregrinus. Er war in jungen Jahren Ehebrecher und Knabenverführer und hatte, um in den Besitz seines Erbes zu gelangen, seinen Vater getötet. Er wurde dann in Palästina Christ, wurde als solcher gefangen gesetzt, aber von seinen

Mitchristen im Gefängnis mit allem Nötigen versehen. Wieder frei geworden, kehrte er in seine Vaterstadt Parion bei Lampsakos am Hellespont zurück. Da er aber dort in Gefahr kam, wegen des Vatermordes angeklagt zu werden, trat er seine Grundstücke im Werte von 15 Talenten der Gemeinde ab und wurde Kyniker. Die Christen, die ihn bis dahin ernährt hatten, stiefsen ihn jetzt aus ihrer Gemeinschaft aus. Er habe sich nunmehr in Ägypten in der kynischen Askese ausgebildet, sei dann nach Italien gegangen, aber wegen Schmähung des Kaisers aus Rom ausgewiesen worden. In Athen habe er einen Aufstand angezettelt und sei beinahe gesteinigt worden. Seine bevorstehende Selbstverbrennung habe er schon vor vier Jahren auf der vorigen Festversammlung zu Olympia angekündigt. Das Ganze sei ein Werk der Ruhmsucht und Reklame für den Kynismus und ziele darauf ab, der Menge den Glauben an seine Verwandlung in einen weissagenden Dämon, zu dem man wallfahre, beizubringen. Lucian begibt sich nun nach Olympia und hört dort eine pomphafte Rede des Peregrinus selbst an, in der er ankündigt, nachdem er wie Herakles gelebt, wolle er nun auch zum heilsamen Beispiel für die Menschen wie Herakles sterben. Er beschreibt dann noch die einige Tage nach Beendigung der Spiele stattgefundene Selbstverbrennung.

Dieser Bericht Lucians, dem gerade die edlere Seite des Kynismus zuwider war, ist wohl gröfstenteils ein Gemisch von verleumderischer Erdichtung und boshafter Unterschiebung unlauterer Motive. Der gelehrte Römer Aulus Gellius berichtet (N. A. XII. 11) über des Peregrinus Aufenthalt in Athen, er habe ihn, einen Mann von ernstem und standhaftem Charakter, oft in seiner Hütte vor der Stadt besucht und viele heilsame und edle Reden von ihm gehört. Über seine Jugendsünden und seine Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde läfst sich Sicheres nicht ausmachen. Die Abtretung seiner Güter an die Gemeinde erklärt sich genügend aus dem Entschlufs, Kyniker zu werden. Vorbild ist hier Krates von Theben. Auch der freiwillige Austritt aus dem Leben in vorgerückten Jahren

ist echt kynisch, und dafs er dazu den Feuertod wählte, wird durch die dem ganzen Kynismus gemeinsame Verherrlichung des Herakles als Vorbild begreiflich. Auch die Öffentlichkeit erklärt sich aus den seelenretterischen Neigungen der Kyniker. Er wollte zeigen, dafs auch der Tod nicht zu fürchten sei, wobei sich denn auch noch ein weiteres Motiv für die Wahl einer besonders schmerzhaften Todesart ergibt. Der einzige Vorwurf, der bestehen bleibt, ist, dafs er das seelenretterische Geschäft der Kyniker mit einer gewissen Schroffheit und reklamehaften Ostentation betrieb: ein Seitenstück zum alten Menippos. Dazu stimmt auch trefflich die Anekdote, die in dem vorerwähnten Lebensbilde des Demonax erzählt wird: Peregrinus habe dem Demonax wegen seiner Heiterkeit und Milde vorgeworfen, sein Verhalten sei nicht das eines echten Kynikers. Demonax aber habe erwidert: Peregrinus, dein Verhalten ist nicht das eines Menschen.

Der Kynismus ist weniger ein System von Lehren als eine Lebensform, zu der sich unter verkünstelten Kulturverhältnissen Menschen von einer bestimmten Richtung des Naturells stets hingezogen fühlen werden. So kann es nicht wundernehmen, dafs er auch in den nachfolgenden Jahrhunderten der alten Geschichte, nachdem die eigentlichen alten Schulen längst zu völliger Unbedeutendheit herabgesunken waren, lebenskräftig fortbestand. Dafür sind viele Zeugnisse vorhanden.

Zunächst gibt es aus diesen Jahrhunderten eine ganze Literatur von Lehr- und Ermahnungsbriefen, der kynischen Propaganda dienend, die unter dem Namen der alten Kyniker, des Diogenes und Krates, in Umlauf gesetzt wurden.

Ferner finden sich auch in der sonstigen Literatur viele Spuren des bedeutenden Hervortretens der Kyniker namentlich seit dem 4. Jahrhundert. Von Kaiser Julian sind zwei Reden erhalten, betitelt: „Wider die ungebildeten Hunde“ (Kyniker) und „Wie man kynisch leben solle“. Die beiden Kirchenschriftsteller Chrysostomos und Gregor von Nazianz beschäftigten sich vielfach mit den Kynikern.

Um 400 findet sich eine Äufserung des Augustinus (C. Acad. III. 42), dafs aufser den Peripatetikern, Platonikern und Kynikern die Philosophen fast verschwunden seien, und ebenderselbe erklärt es (Civ. D. XIX. 19) für zulässig, dafs Philosophen, insbesondere Kyniker, beim Übertritt zum Christentum ihre Tracht beibehalten. Entsprechend findet sich nach dem Jahre 350 in Ägypten ein christlich gewordener Kyniker, namens Maximus, der die äufseren Abzeichen des Kynismus erst ablegte, als er Patriarch von Konstantinopel wurde. Die Existenz einer grofsen Zahl von Kynikern in Antiochia wird für das Jahr 387 bezeugt. Es fehlt über diese Zeiten fast ganz an Nachrichten, doch liegt die Vermutung nahe, dafs der Kynismus einen grofsen Anteil an der Entstehung des Mönchtums gehabt hat. Das Entstehungsland des Mönchtums in seiner ursprünglichen Gestalt als Einsiedlerleben ist ja Ägypten, und dafs Ägypten in diesen späteren Jahrhunderten der klassische Boden des kynischen Lebens war, scheint aus der Angabe Lucians über die Reise des Peregrinus Proteus nach Ägypten zur Ausbildung in der kynischen Askese hervorzugehen.

5. Der Neuepikureismus.

Der Gegenpol des Kynismus, nicht als Lehre, sondern als Lebensform, ist der Epikureismus. Er vertritt, wie jener, eine scharf ausgeprägte Lebensauffassung, einen bestimmten Weg zur Befriedigung und Glückseligkeit. Es ist daher nicht zu verwundern, dafs auch er, wie jener, eine besonders zähe Lebenskraft entfaltete, zumal er nicht einen so schroffen Bruch mit den Formen des zivilisierten Lebens erforderte und überdies an der zunehmenden Reizlosigkeit des öffentlichen Lebens und an der Ausartung der Philosophie in Mystik und Aberglauben in der letzten Periode der alten Philosophie fortwährend Nahrungsstoff erhielt.

Nicht als ob für diese Zeiten ein wissenschaftliches Fortarbeiten, neue umgestaltende oder vertiefende Leistungen zu verzeichnen wären. In dieser Beziehung bleibt alles stereotyp. Der Name Neuepikureismus bezeichnet nicht eine

neue Gestalt der Lehre, sondern nur die Tatsache, dafs der Epikureismus auch in diesen Jahrhunderten ständig eine lebhafte Anziehungskraft übte.

Dafür lassen sich zahlreiche Zeugnisse beibringen. Zunächst wird der Epikureismus von den übrigen Schulen ständig berücksichtigt. Seneca nimmt eine sehr freundliche Stellung zu Epikur ein und spricht mit der gröfsten Achtung von einem ihm befreundeten römischen Epikureer. Epiktet und Mark Aurel verhalten sich verurteilend; Plutarch hält es, wie wir gesehen haben, zur Bekämpfung des Epikureismus für notwendig, die fast drei Jahrhunderte zurückliegende Polemik des Karneades gegen die Schule wieder auszugraben. Bei Diogenes Laertius (X. 9) findet sich folgendes Zeugnis über das Gedeihen der Schule, das jedoch wohl nicht diesem Schriftsteller selbst, sondern seinem bald nach 100 nach Chr. lebenden Gewährsmann auf Rechnung zu setzen ist. „Während alle die übrigen Schulen fast erloschen sind, behauptet sich diese dauernd und treibt unzählige neue Sprossen von Anhängern, einen aus dem anderen, hervor.“ Und ähnlich spricht sich etwa um 180 der Peripatetiker Aristokles aus (Euseb. pr. ev. XIV. 21), der sogar für die Zukunft noch ein langes Fortbestehen der Schule voraussieht.

Ein überraschendes Zeugnis für die innere Unveränderlichkeit und die äufsere Ausbreitung der Schule ist erst vor wenigen Jahren in der Rieseninschrift des Epikureers Diogenes in dem Städtchen Oinoanda in Lykien, deren schon bei der Bildungsgeschichte Epikurs Erwähnung geschehen ist, zu Tage gekommen. Sie gehört der Zeit um 200 nach Chr. an. Bis jetzt ist erst etwa der vierte Teil dieser Inschrift, der ein kleines Buch füllen würde, aufgefunden worden. Mutmafslich werden erneute Ausgrabungen noch weitere Stücke zu Tage fördern. Sie war an der Wand einer grofsen Säulenhalle angebracht. Der sterbende Diogenes glaubte, indem er die Einmeifselung eines so umfangreichen Bestandes von Schriftstücken verordnete, dadurch in hervorragendem Mafse ein Wohltäter seiner Mitbürger zu werden. Und in der Tat mag ja in Zeiten,

in denen „bildende“ Lektüre noch äufserst rar, kostspielig und schwer zu beschaffen war, eine solche Steinschrift dauernd auf zahlreiche Leser haben rechnen können.

Die Inschrift von Oinoanda nun bestand aufser dem früher erwähnten Jugendbriefe Epikurs aus folgenden sechs Bestandteilen: 1. Einer Ansprache an die Bürger des Städtchens. 2. Einem Brief des Diogenes an einen Freund, der ihm in seiner Krankheit Trost zugesprochen hat, in dem er bezeugt, dafs er den Tod und die Fabeln über den Hades und Tartaros verlacht. In diesen Brief ist eingefügt 3. und 4. ein anderes Schreiben, in dem er den Wunsch ausdrückt, dafs diese Schriftstücke zum Heile der Menschheit eingemeifselt werden möchten, damit er in ihnen, wie noch lebend, Zeugnis ablege über die durch den Epikureismus zu erlangende unerschütterliche Seelenruhe (Ataraxie), sowie eine Aufzeichnung über ein von ihm gehaltenes Zwiegespräch über die Unendlichkeit der Welt, von der aber nur die ersten Worte erhalten sind. Es folgt 5. ein Abrifs der Physik und Meteorologie, von dem aber bis jetzt nur wenig zu Tage gekommen ist; die Einleitung polemisiert gegen die Skeptiker, wobei dem guten Diogenes das Mifsgeschick passierte, Aristoteles statt Ainesidemos für das Haupt der Skeptiker zu halten. Es wurden hier ferner z. B. die verschiedenen Lehren über den Urstoff widerlegt. Auch die Urgeschichte der Menschheit, die Entstehung der Sprache und Kultur, ähnlich wie bei Lukrez, kam vor. 6. Ein Abrifs der Lebensweisheit, an die „Kernsprüche“ Epikurs sich anschliefsend, polemisch gegen die Fassung der Tugend als Lebensziel, während sie nur als das Lebensziel mit verwirklichend betrachtet werden dürfe, polemisch u. a. auch gegen Mantik und Unsterblichkeit.

Auch im Verlaufe des 3. Jahrhunderts wird der Epikureismus noch von mehreren Kirchenschriftstellern lebhaft bestritten (Us. Epic. LXXV). Dagegen bezeugt um die Mitte des 4. Jahrhunderts Kaiser J u l i a n (551 Pet.) und etwas später A u g u s t i n u s (Us. ibid.) das gänzliche Erlöschen der Schule.

Vierte Periode.

Auflösung der Philosophie als Güterlehre (ca. 100 vor Chr. bis 550 nach Chr.).

Schon die Länge des dieser Periode zugewiesenen Zeitraums, ihr Zurückgreifen in die vorige um mehrere Jahrhunderte weist darauf hin, dafs wir es hier weniger mit einer zeitlich abgegrenzten als mit einer innerlich zusammengehörigen Gruppe von Erscheinungen zu tun haben. Das eigentlichste und innerste Wesen derselben ist schwer zu erkennen. Erst nach einer längeren Vorentwicklung kommt der Charakter der Periode zu voller Ausgestaltung, und auch dann noch zeigt er sich vielfach von Nebeninteressen überwuchert. Voll und rein kommt die Grundtendenz der Periode nur in einzelnen Höhepunkten zum Audruck.

Zunächst tritt uns als die charakteristische Eigentümlichkeit dieser neuen Bewegung ein mehr kultur- und religionsgeschichtlich als eigentlich philosophisch bedeutsamer Zug entgegen, das Bestreben nämlich, vornehmlich auf der Grundlage des platonischen Immaterialismus das absterbende Heidentum durch eine Art von wissenschaftlichem Aufputz zu galvanisieren und die unendliche Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungen und Kulte unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen und von diesem aus zu rechtfertigen. Die neue Richtung zeigt als ihr zunächst in die Augen stechendes Bestreben die Tendenz, was schon in der Stoa versucht worden war, dem Polytheismus einen metaphysischen Hintergrund zu geben. Sie ist religionswissenschaftliche Apologetik des Heidentums.

Aber auch in eigentlich philosophischer Beziehung tritt uns auf diesen Höhepunkten zunächst mit allem Nachdruck nur eine charakteristische Veränderung schon früher aufgetretener Lehren vom Bestehen einer unsichtbaren unstofflichen Welt hinter unserer sichtbaren Welt des Stoffes, eine neue Metaphysik entgegen. Die jenseitigen Wesenheiten werden in eine einheitliche Stufenfolge geordnet, bei der immer schärfer und deutlicher die Neigung hervortritt, die oberste Stufe des Seienden, aus der alles hervorgeht, als völlig eigenschaftslos, aller Mannigfaltigkeit entkleidet, ähnlich dem inhaltleeren, merkmallosen obersten Punkte einer logischen Begriffsreihe zu fassen. Aber damit nicht genug! An sich könnte mit dieser Vorstellung noch die Annahme verbunden werden, dafs dieser oberste Punkt der noch unvollkommene Ausgangspunkt einer auf jeder der folgenden Stufen sich immer vollkommener gestaltenden Entwicklungsstufe dieser immateriellen Wesenheiten wäre, dafs das je Konkretere das je Vollkommnere wäre, dafs wir es mit einer Evolution oder Entwicklung im strengen und genauen Sinne des Wortes zu tun hätten. Aber gerade das Umgekehrte ist der Fall! Als das Vollkommenste erscheint der eigenschaftslose Ausgangspunkt; jede folgende konkretere Stufe erscheint als ein immer weiter von der höchsten Vollkommenheit sich entfernender Rückschritt, als eine Vergröberung, und unsere stoffliche Erfahrungswelt ist als das Allerunvollkommenste, ja, als etwas Verderbtes durch eine kaum noch überbrückbare Kluft vom vollkommenen Ausgangspunkte des Seins geschieden. Wir haben den schroffsten Gegensatz einer Entwicklungslehre (Evolutionismus) vor uns, für die wir mit vollem Rechte das Wort Emanation (Ausströmung) gebrauchen können, wenn wir das Wort aus der grob sinnlichen Bedeutung der Mythologie in die mehr vergeistigte Sphäre der Metaphysik hinübernehmen.

Aber diese neue Metaphysik ist nicht das letzte und tiefste Charakteristikum der neuen Denkrichtung. Das Göttliche ist ja zugleich das für den Menschen Vorbildliche. Die eigentlich treibende Kraft der neuen Weltansicht ist eine veränderte Gefühlslage. Hatte schon der Soizismus

die Entwertung der Lebensgüter zu einem hohen Punkte getrieben, so werden jetzt alle Güter der Welt schlechthin als entwertet betrachtet, und als das einzige erstrebenswerte Ziel erscheint die Rückkehr der Seele zum abstrakten Ausgangspunkte des Seins, das bewufstlose Ausruhen im ewigen Nichts. So rechtfertigt sich die dieser Periode gegebene Überschrift. Jede Existenz von Gütern setzt ein sie sich aneignendes Bewufstsein voraus. Wo völlige Ausleerung des Geisteslebens bis zur Bewufstlosigkeit als das Höchste gepriesen wird, da gibt es keine Güter mehr, da ist das Zentralproblem der antiken Philosophie in negativem Sinne, im Sinne der Resignation zur Lösung, d. h. zur Auflösung, gelangt.

Der Gemütszustand, der hier als der vollkommenste und erstrebenswerteste angesehen wird, die Flucht aus der peinvollen Unruhe der Welt in einen Friedenszustand, in dem nicht nur alles Streben und Begehren nach Glück, sondern das bewufste Leben selbst erloschen ist, ist Mystik im strengsten und eigentlichsten Sinne des Wortes. Die Mystik ist die letzte Gabe des griechischen Geistes an die abendländische Kultur. Sie bildet in gewisser Beziehung eine Analogie des Pessimismus, der ja ebenfalls die Möglichkeit der Glückseligkeit leugnet und das Glück für ein wesenloses Phantom erklärt.

Wenn wir nun diese letzte Entwicklungsstufe der antiken Philosophie in ihrem Werden und ihrer Vollendung den einzelnen Phasen nach verfolgen, ist zunächst zwischen den vorbereitenden, den Charakter der Stufe nur erst unvollkommen zum Ausdruck bringenden Erscheinungen und der Vollendungsstufe im Neuplatonismus zu unterscheiden. Die Periode zerfällt in zwei Abschnitte: 1. Das Vorbereitungsstadium bis gegen 250 nach Chr. 2. Das Vollendungsstadium im Neuplatonismus von etwa 230 an.

Erster Abschnitt.

Das Vorbereitungsstadium (ca. 100 vor Chr. bis 250 nach Chr.).

Die hier in Betracht kommenden Erscheinungen zerfallen in drei Gruppen, die teilweise unabhängig voneinander nebeneinander herlaufen, teilweise aber auch nach Mafsgabe des zeitlich früheren oder späteren Hervortretens aufeinander wirken und einander beeinflussen: 1. Der Neupythagoreismus (ca. 100 vor bis nach 200 nach Chr.). 2. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie (ca. 100 vor bis 50 nach Chr.). 3. Der durch die neue Richtung beeinflufste Platonismus.

1. Der Neupythagoreismus (ca. 100 vor Chr. bis nach 200 nach Chr.).

Der Pythagoreismus als Philosophie war, wie früher gezeigt, im 4. Jahrhundert im wesentlichen erloschen. Der Pythagoreismus als Lebensform, als Streben nach Erlösung der Seele vom Kreislauf der Einkörperungen nach der eigentlichen und wesentlichen Lehre des Stifters aber hatte sich, wie vielfache Spuren zeigen, in kleinen Konventikeln durch die Jahrhunderte erhalten. Und da sich eine absolut strenge Scheidung zwischen der Ordenslehre und etwa sich anschliefsenden philosophischen Interessen nicht denken läfst, so darf es uns nicht wundern, wenn wir auch im 3. und 2. Jahrhundert wenigstens einzelnen Spuren der Einwirkung dieser Richtung auch auf den philosophischen Vorstellungskreis begegnen. Diese dienen uns zugleich als Erklärung, wie nach Verlauf von Jahrhunderten eine mächtige und eigenartig gestaltete Neubelebung der pythagoreischen Spekulation eintreten konnte; sie sind gleichsam die Funken, die unter begünstigenden Umständen zu einem gewaltigen Brande entfacht werden konnten, freilich nur unter überwiegender Mitwirkung der bei Plato und Aristoteles erhaltenen altpythagoreischen Lehren.

Das deutlichste Beispiel des Fortwirkens philosophischer Interessen bei den Anhängern des Pythagoras zeigt sich gleich bei dem anscheinend ältesten Erzeugnisse des Neupythagoreismus, bei der dem Philolaos spätestens um 100 vor Chr. untergeschobenen Schrift. Dieser Unterschiebung einer Schrift geht nämlich eine Philolaoslegende voraus, die diesen als echten Pythagoreer, als den ersten schriftlichen Verkünder der pythagoreischen Philosophie und als den eigentlichen Urheber der von Plato namentlich im Timäus entwickelten und widerrechtlich für sein Eigentum ausgegebenen Lehren hinstellte. Schon die älteren, auf Aristoxenos zurückgehenden Nachrichten (D. L. VIII. 46) hatten ihn als den Lehrer „der letzten Pythagoreer“ bezeichnet; was Wunder, dafs er infolge dessen als echter Pythagoreer angesehen wurde! Auch die ihn betreffende Erwähnung in Platos Phädon konnte bei oberflächlichem Lesen als ein Zeugnis für seine Zugehörigkeit zur pythagoreischen Schule angesehen werden. Und nun tauchen bereits im 3. Jahrhundert Nachrichten auf, die ihn als den eigentlichen Vater der im Timäus niedergelegten Lehren bezeichneten. Schon um 240 wird ihm anscheinend die schriftliche Verbreitung der pythagoreischen Lehre beigelegt (D. L. VIII. 55), und fast um dieselbe Zeit schleudert der Pyrrhoneer Timon in seinen Sillen gegen Plato den Vorwurf, er habe um vieles Geld ein kleines Buch erkauft und danach seinen Timäus geschrieben (Gell. N. A. III. 17), wobei freilich der Name des Philolaos nicht genannt wird. Bereits um 200 berichtete der als überaus lügenhaft auch sonst bekannte Historiker Hermippos, sogar unter Berufung auf einen, von ihm jedoch nicht genannten älteren Autor, Plato habe von den Erben des Philolaos in Sizilien ein von jenem hinterlassenes Buch um einen hohen Preis gekauft und daraus seinen Timäus abgeschrieben (D. L. VIII. 85). Diese Erzählung wurde dann weiterhin in verschiedentlicher Weise variiert. Es wurde ein Brief Platos an seinen syrakusischen Freund Dio gefälscht, in dem er diesem den Auftrag erteilt, das Buch oder gar mehrere von Philolaos verfafste Bücher zu kaufen (D. L. VIII. 15, 84; III. 9). Oder Plato sollte

es von einem Schüler des Philolaos aus Dankbarkeit für seine Fürbitte beim Tyrannen Dionys als Geschenk erhalten haben (D. L. VIII. 85). Diese eine gehässige Stimmung gegen Plato und zugleich pythagoreischen Parteigeist atmenden Erdichtungen können nur aus pythagoreischen Kreisen entsprungen sein, die sich demnach doch nicht ganz und gar in ihre Seelenwanderungslehre eingekapselt hatten.

Nach solchen Vorbedingungen kann es denn nicht wundernehmen, dafs in einem Zeitpunkte, in dem in den Pythagoreerkreisen sich ein neuer philosophischer Geist zu regen begann und zugleich das Streben wirksam war, die neue Weisheit als älteste, dem Platonismus als Original zu Grunde liegende Pythagoreerweisheit erscheinen zu lassen, Hand ans Werk gelegt wurde, das angebliche Buch des Philolaos neu erstehen zu lassen. Die frühesten Erwähnungen dieser Schrift nötigen nicht, seinen Ursprung über das Jahr 100 vor Chr. hinaufzurücken (Cic. Rep. I. 10; Demetr. Magnes, Zeitgenosse Ciceros, bei D. L. VIII. 85).

Diese Schrift bestand aus drei Büchern und führte den Titel „Bacchen“, d. h. Bacchantinnen, wodurch offenbar von vornherein der Eindruck des Ursprungs aus einer Art von göttlicher Verzückung hervorgerufen werden sollte. Dem entspricht denn auch der schwülstige, in unklarer, die Grammatik vergewaltigender Ausdrucksweise schwelgende Stil der zahlreichen vorhandenen Fragmente, die überdies das Bestreben des Verfassers zeigen, durch die zahlreichen langen A- und O-Laute und sonstige seltsame Dialektformen den Ursprung aus dem dorischen Unteritalien vorzutäuschen und dem Leser den heiligen Schauer des altertümlich Erhabenen zu suggerieren. Diesen prophetenartig-erbaulichen Wirkungen wird dann freilich die Folgerichtigkeit und Einheitlichkeit des Denkens vollständig aufgeopfert. Die Schrift war eine äufserliche, widerspruchsvolle Zusammenschweifsung platonischer und aristotelischer Vorstellungen mit pythagoreischen Lehren, wie dieselben teils aus den Angaben des Aristoteles, teils vielleicht aus sonstigen Nachrichten über den Altpythagoreismus geschöpft werden konnten, in sprunghafter und unklarer Gedankenentwicklung. Den Gedankengang

der Schrift zu erkennen, reichen die Fragmente nicht hin, wohl aber, um trotz der schwülstigen Unklarheit, die manches unverständlich macht, einige stark betonte, dem Autor offenbar wichtige Vorstellungen als solche zu erkennen.

Versuchen wir diese aus dem verworrenen und widerspruchsvollen Gerede herauszuheben! Der Autor erkennt eine einheitliche Gottheit an, unbewegt, sich selbst gleich, von allem anderen verschieden, das All umfassend. Im Widerspruch mit dieser letzten Angabe verlegt er dann aber doch auch wieder ihren Sitz als Weltbildner (Demiurgos) und beherrschendes Prinzip der Welt (hegemonikón) in den Mittelpunkt der Welt, ins Zentralfeuer. Er erkennt aber auch noch andere Gottheiten an (Fr. 15 f., 7, 17 Mullach). Die Welt ist beseelt; die Seele der Welt befindet sich in ihrem äufsersten Umkreise (Fr. 21). Aus diesem ganz stoischen Zusammenhange alles Seienden mit der Weltvernunft hat er denn auch, wie Sext. Empir. (Dogm. I. 92) ausdrücklich bezeugt, die Möglichkeit der Erkenntnis durch die Vernunft abgeleitet. Und vielleicht bezieht sich auch die den Pythagoreern beigelegte Lehre, dafs wegen des Zusammenhangs alles Seienden mit der Gottheit der Fleischgenufs zu verwerfen sei (S. Emp. Dogm. III. 127), auf unseren Pseudophilolaos. Die Welt ist ewig (Fr. 21), mufs also auf ewige Weise von der Gottheit gebildet sein. Diese Weltbildung erfolgt durch Begrenzung des Unbegrenzten vermittelst der Zahl (Fr. 1—3). Die Zahl ist das selbsterzeugte Bindemittel für die ewige Dauer der Dinge in der Welt (Fr. 12). Sie mufs also wohl entweder mit der Gottheit identisch gedacht sein oder, was wahrscheinlicher, als auf ewige Weise aus der ruhenden Gottheit hervorgehend. Insbesondere ist die Eins, die als Ursprung der Zahlen über den Gegensatz des Geraden und Ungeraden hinausgerückt wird, das Prinzip alles Seienden (Fr. 3, 14). Ob sie mit dieser Bestimmung der weltbildenden Gottheit selbst gleichgesetzt werden soll, wird nicht deutlich. Auch sonst ist die Zahl von der höchsten Bedeutung. Sie ist, weil sie alles dem Mafs und der Ver-

gleichung zugänglich macht, das höchste, dem Irrtum nicht unterworfene Erkenntnisprinzip. Sie ist auch Prinzip der musikalischen Tonleiter (Harmonie). Insbesondere kommt der Zehn eine ungeheure Macht zu. Sie ist Ursprung und Lenkerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens; ohne sie wäre alles formlos. Aber auch den übrigen Zahlen kommt eine besondere Bedeutung zu, wofür Beispiele angeführt werden (Fr. 13, 18). Doch hinderte ihn diese Verherrlichung der Zahlen nicht, auch die alte dualistische Lehre von der „Grenze" und dem „Unbegrenzten" als Prinzipien des Seienden in sein Sammelsurium pythagoreischer Lehren aufzunehmen (D. 283).

Mit der Verherrlichung der Zehnzahl hängt offenbar die Herübernahme des von Aristoteles bezeugten Weltbildes des pythagoreischen Hauptsystems mit seinen zehn Weltsphären: Fixsternhimmel, 5 Planeten, Sonne, Mond, Erde, Gegenerde, zusammen, die sich um das im Mittelpunkt der Welt befindliche Zentralfeuer drehen. Letzteres wird als der wichtigste Punkt der Welt mit ausgezeichneten Prädikaten versehen. Von ihm hat (wenn auch nur ideell) die Weltbildung ihren Anfang genommen: es ist, wie schon bemerkt, wenigstens nach der einen der beiden sich kreuzenden Anschauungen, der Sitz der weltbildenden Gottheit (Fr. 5, 6 f., 9). Mit der Zentralfeuerlehre hängt auch die vielleicht aus dem älteren Pythagoreismus direkt überkommene, wenigstens bei Aristoteles nicht bezeugte Vorstellung zusammen, dafs auf dem Monde, d. h. auf der der Sonne zugekehrten Seite desselben, Tag und Nacht je 15 Tage dauern (Fr. 11). Aber auch in der Weltvorstellung tritt der schon beim Sitze der Gottheit zu Tage getretene Gegensatz zweier Anschauungen offenkundig hervor. Eine Zwiespältigkeit zeigt sich hier schon in der Vorstellung von der Sonne. Es gibt nämlich aufser dem Zentralfeuer noch ein Feuer im Umkreise der Welt. Die Sonne aber ist ein Glaskörper, der in höchst unklarer Weise einesteils als eine Art Sammellinse für dieses hinter ihr befindliche Feuer, andernteils aber auch wieder als ein das Feuer (es bleibt unklar, welches) zurückstrahlender Spiegel bezeichnet wird (Fr. 6,

8, 10). Aber diese Zwiespältigkeit ist nur von untergeordneter Bedeutung. Viel bezeichnender ist die, nach der im Widerspruche mit der höchsten Bewertung der Weltmitte dann doch auch wieder den nach aufsen liegenden Teilen der Welt eine höhere Vollkommenheit zugesprochen wird. In diesen äufseren Teilen der Welt bis zur Mondsphäre gibt es keine Veränderung; sie sind der Sitz der Weisheit. Dagegen ist der innere Kern der Welt von der Mondsphäre an der Sitz des Werdens und Vergehens, der Unordnung und der die Vollkommenheit erst erstrebenden Tugend (Fr. 6, 21).

Was den Autor bewogen hat, in einer allerdings auf jede Folgerichtigkeit des Denkens verzichtenden Weise mit der dekadischen Weltvorstellung die dieser total widersprechende der Minderwertigkeit der Welt unter dem Monde zusammenzuschweifsen, wird klar, wenn wir lesen, dafs er unter Berufung auf „die alten Gottesgelehrten und Seher“ lehrt, die Seele sei zur Strafe mit dem irdischen Körper verbunden und in ihn (nach dem alten aus Plato entlehnten Wortspiel sóma sema) wie in ein Grab eingeschlosssen (Fr. 23). Mit der Erde als Strafort war letzteres Weltbild besser im Einklang als das Zentralfeuer. Hat er doch überhaupt die Dreiteilung der Welt in Olymp, Kosmos und Himmel aufgenommen (D. 336 f.), und dazu stimmt wieder die Nachricht, dafs er der vom Körper erlösten Seele den „Kosmos“, d. h. die Planetenwelt, als Wohnsitz anwies (Claud. Mam. de statu an. 2, 7).

Wir finden in dem wenigen aus der Schrift Erhaltenen nur erst einige schwache Spuren von der abstrakten Fassung des Göttlichen und der Emanationslehre (in den angeführten Stellen über die Gottheit und die Eins). Auch die Andeutung über das Seelenschicksal geht nicht über das Altpythagoreische hinaus. Jedenfalls tritt hier der Pythagoreismus in neuer Gewandung und Verbrämung und mit der Zutat eines von der Welt gänzlich geschiedenen und verschiedenen unbeweglichen Gottes sehr nachdrücklich auf den Schauplatz, und da die Schrift allgemein für ein Werk des alten Philolaos gehalten wurde, so hat sie ohne Zweifel

der weiteren Entwicklung dieser Richtung einen starken Anstofs gegeben und ist vielleicht auch für die Anküpfung solcher Schriften an alte Pythagoreernamen, sowie für die Anwendung des dorischen Dialekts und den Stil mustergültig geworden. Für das Verständnis des Altpythagoreismus hat sein Verfahren der Zusammenschweifsung des Widersprechenden, so lange man die Schrift für echt hielt, überaus verwirrend und unheilvoll gewirkt.

Der Verfasser des „Philolaos“ hatte sich gar nicht das Ziel gesetzt, in Übereinstimmung mit jenen älteren Erfindungen über Philolaos als das Vorbild des platonischen Timäus diese Urschrift nachträglich anzufertigen. Seine Schrift hat mit dem platonischen Timäus nur vereinzelte Berührungspunkte. Überdies hatte Plato seine Lehre von der Welt ja auch einem anderen unteritalischen Pythagoreer, dem Timäus, in den Mund gelegt. Diesen von Plato selbst anerkannten Urheber seiner Weisheit der Welt vor Augen zu stellen, unternahm ein anderer Neupythagoreer in der ebenfalls in schlechtem Dorisch abgefafsten Schrift: „Des Lokrers Timäus Buch über die Weltseele und die Natur.“ Diese ist tatsächlich nur ein dürftiger, wesentliche Züge der platonischen Schrift auslassender Auszug aus dieser. Besondere neupythagoreische Gedanken kommen darin nicht vor. Die Schrift ist also nur ein Symptom der erwachten Neigung, den alten Pythagoreern tiefsinnige Gedanken und die Priorität vor Plato zuzuschreiben. In diesem Sinne konnte sie für die Verstärkung der neuen Bewegung wirksam werden, sonst hat sie weiter keine Bedeutung.

Ebenfalls der Zeit um 100 vor Chr. gehört eine Fassung der neupythagoreischen Lehre an, die ein gewisser Alexander Polyhistor, wahrscheinlich in Alexandria gebildet und um 80—50 vor Chr. in Rom lebend (Z. 92, 2; 98, 3), aus „pythagoreischen Schriften“ geschöpft haben will. Einen Auszug aus seinen Mitteilungen gibt Diogenes Laertius (VIII. 24 ff.). Danach ist der Grund und Anfang von allem die Eins. Aus ihr entspringt die „unbestimmte Zweiheit“. Diese ist der Stoff, die Einheit aber die wirkende

Ursache der Dinge. Aus beiden zusammen entstehen die Zahlen, aus diesen die Punkte, aus diesen die Linien, aus diesen die Flächen, aus diesen die körperlichen Figuren, aus diesen die Elemente. Dieser Teil der Lehre wird ganz ebenso wie hier von Sextus Empiricus (Hyp. III. 153 f.; Phys. II. 261, 276 ff.) als pythagoreische Lehre vorgetragen. Die Welt ist ein lebendiges, vernünftiges Wesen; das Göttliche in ihr ist die Wärme, die auch im Menschen die Quelle seiner Gottverwandtschaft und der Beweis der göttlichen Fürsorge für ihn ist. Auch die Gestirne sind Götter. Die Seele ist ein Ausflufs des göttlichen Wesens, bestehend aus Feuer und Luft; sie ist ihrem vernünftigen Teile nach, nicht aber den niederen Teilen nach unsterblich. Hieran schliefsen sich dann pythagoreische Vorstellungen über das jenseitige Schicksal der Seele, das sich nach dem Grade der Reinheit bestimmt; doch fehlt jede Erwähnung der Seelenwanderung. Die Glückseligkeit beruht auf dem Besitze einer guten Seele. Wie es scheint, werden hierzu besonders sittliche Eigenschaften gerechnet, doch ist an dieser Stelle der Bericht sehr abrupt und anscheinend auch verstümmelt. Aufserdem wird mit grofsem Nachdruck Verehrung der Götter und Heroen gefordert. Die Götter sollen unablässig unter heiligem Schweigen in weifsen Gewändern und strenger körperlicher Reinheit verehrt werden. Zur körperlichen Reinheit gehören Bäder und Besprengungen, Fernbleiben von Leichen und Wöchnerinnen, Enthaltung vom Fleische gefallener Tiere, von einigen Fischen, von Eiern und den eierlegenden Tieren, von Bohnen und dem übrigen, was die Mysterienpriester in dieser Beziehung vorschreiben. Einige aufserdem vorgeschriebene Enthaltungen beruhen nicht auf der Unreinheit, sondern vielmehr auf der Heiligkeit der betreffenden Objekte: weifse Hühner und heilige Fische. Dazu kommen dann noch weitere Regeln: das beim Essen vom Tische Gefallene nicht aufzuheben; das Brot nicht zu brechen.

Also eine Lehre vom Seienden, die in ganz äufserlicher Weise aus pythagoreisch-platonischen Zügen und stoischem Materialismus zusammengeschweifst ist; dann anschliefsend an

einige Auskünfte über das jenseitige Seelenschicksal Vorschriften für die Lebensführung, die aber ganz überwiegend ritueller Natur sind und von der Art, wie sie sich in den pythagoreischen Konventikeln seit Jahrhunderten fortgeerbt haben mochten. Doch sind die Abstinenzvorschriften nicht übermäfsig rigoristisch: kein voller Vegetarianismus, keine Enthaltung von Ehe und Wein.

In die Frühzeit der neupythagoreischen Bewegung gehört der Römer Nigidius Figulus, ein Altersgenosse und Freund Ciceros, gestorben 45 vor Chr. Cicero nennt ihn (Tim. 1) geradezu den Erneuerer des seit Jahrhunderten erloschenen Pythagoreismus. Doch ist über seine Auffassung der pythagoreischen Lehre und seinen Standpunkt überhaupt gar nichts bekannt (Z. 93 ff.).

Bei Pythagoras selbst hatte die Unterschiebung von Schriften wie es scheint schon im 3. Jahrhundert begonnen. Drei ihm zugeschriebene Abhandlungen, eine pädagogische, eine politische und eine physische (bis auf geringfügige Reste verloren), scheinen schon dieser älteren Zeit anzugehören (D. L. VIII. 6). Ein der Mitte des 2. Jahrhunderts angehöriger Schriftsteller, Heraklides Lambos, kennt deren schon mehr als sechs; von sechsen führt er die Titel an (D. L. VIII. 7). Später wuchs diese Zahl bis auf ungefähr zwanzig. Doch ist unter dem wenigen daraus Erhaltenen nichts, was für den Neupythagoreismus besonders charakteristisch wäre.

Zu den älteren, d. h. schon dem letzten vorchristlichen Jahrhundert angehörigen Schriften dieser Gattung gehörten auch die dem angeblichen alten Pythagoreer Ocellus aus Lukanien untergeschobenen Schriften. Sie waren schon Varro bekannt (Z. 95, 3; 96, 1). Es mufs deren eine ganze Zahl gegeben haben. Ein gefälschter Brief des Archytas an Plato, der offenbar zur Einführung dieser Schriften bestimmt war, berichtet, dafs Archytas drei derselben, deren Titel genannt werden, von den Nachkommen des Ocellus erhalten habe und übersendet sie Plato. Dieser ist in seinem Antwortschreiben über den Tiefsinn der Schriften ganz entzückt (D. L. VIII. 80 f.). Erhalten ist

eine dieser drei Schriften: „Über die Natur des All“ (erwähnt bei Philo, „Über die Ewigkeit der Welt“, c. 3, also bald nach Beginn unserer Zeitrechnung). In dieser ist aber gar nichts spezifisch Neupythagoreisches anzutreffen. Sie lehrt die Ewigkeit der Welt und ihre Zweiteilung in einen unveränderlichen und einen der Veränderung unterworfenen Teil (unter dem Monde). Sie unterscheidet die formlose Materie als die Unterlage aller Veränderungen und die wirkenden Kräfte derselben als aus der Welt über dem Monde stammend. Auch die Menschheit ist ewig, doch gibt es periodische Zerstörungen der Kultur durch Erdrevolutionen. Eine mit höchstem sittlichem Ernst und unter Beobachtung zahlreicher Vorsichtsmafsregeln betriebene Fortpflanzung ist eine der wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, von der das Wohl der einzelnen wie der Staaten abhängt. Das sind, wenn auch in eigenartiger Ausführung, lauter aristotelische Gedanken. Auch die Sprache ist zwar dorisch, aber klar, nüchtern, breit und platt.

Wohl derselben Zeit gehört auch das sogenannte „Goldene Gedicht“ an, das keinen bestimmten Autornamen an der Stirn trägt. Es ist eine lockere, zusammenhangslose Aneinanderreihung von religiös gefärbten Moralvorschriften und Klugheitsregeln, die zum Teil schon früher in Umlauf waren (ein darin vorkommender Vers wurde schon von Chrysippos angeführt; Gell. N. A. VII. 2), in 71 Hexametern. Es schliefst mit der Hoffnung auf ein unvergängliches jenseitiges Leben der Seele als unsterbliche Gottheit nach der Trennung vom Leibe, aber ganz ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und ohne dafs die rechte Lebensführung als Bedingung für die Erreichung dieses Ziels bezeichnet oder auf ein schlimmeres Schicksal der Seele im entgegengesetzten Falle hingedeutet würde (Mullach I. 193 ff.; Z. I. 1, 294 f.). Für die besondere Eigentümlichkeit des Neupythagoreismus liefert es also noch weniger einen Ertrag als der falsche Ocellus.

Eine sehr grofse Zahl von Schriften, von denen ziemlich grofse Stücke erhalten sind, gab es unter dem Namen des Tarentiners Archytas (Z. 103, 1), aus denen umfangreiche

Bruchstücke erhalten sind. Von diesen wird einiges auf Mathematik und Musik Bezügliche für möglicherweise echt gehalten. Alles Philosophische trägt den breitesten Stempel der Unterschiebung. Ganz unbefangen werden z. B. die zehn Kategorien des Aristoteles erörtert (Z. 129, 1). In der Ansicht von den letzten Ursachen gehen diese Schriften so wenig wie die vorbesprochenen über die aus dem platonischen Timäus entlehnte Dreiheit: Materie, Form oder Zahl und Weltbildner, hinaus. Nur einzelne leise Spuren der Neigung, das Göttliche in eine abstrakte Sphäre zu rücken, finden sich. So wenn gesagt wird, die Gottheit sei nicht nur Intellekt, sondern etwas noch besseres als der Intellekt. Mit grofser Breite, aber ohne alle Schärfe und Originalität wird in den ethischen Bruchstücken von Tugend und Glückseligkeit gehandelt. Nach der überwiegend vertretenen Ansicht ist Glückseligkeit Betätigung der Tugend in Verbindung mit günstiger Schicksalslage. Die Gottheit ist das vollkommene Urbild der Glückseligkeit. So in den Bruchstücken aus der Schrift „Vom guten und glückseligen Manne“ (Mullach I. 553). Also ein verwässerter Aristotelismus. In einer anderen Schrift „Von sittlicher Bildung“ wird dagegen das stoische Prinzip vertreten, dafs die Tugend allein Glückseligkeit und die Schlechtigkeit allein Unseligkeit bewirke. Von einer Erlösung im Sinne der Mystik oder auch nur im altpythagoreischen Sinne im Zusammenhange mit der Seelenwanderungslehre keine Spur. Das einzige, was in dieser Beziehung von diesem Schriftsteller wie von den übrigen Neupythagoreern bezeugt wird, ist, dafs sie die Unkörperlichkeit der Seele gelehrt haben (Claud. Mam. de statu an. II. 7). Möglicherweise haben sich die auf diese Vorstellungen bezüglichen Teile dieser Schriften nicht erhalten.

Aufser den genannten entstand in diesen Jahrhunderten noch eine grofse Zahl anderer angeblichen alten Pythagoreern — und auch Pythagoreerinnen — angedichteter Schriften. Die Gesamtzahl der noch nachweisbaren Titel beläuft sich auf ungefähr 90 mit mehr als 50 Autornamen (Z. 100, 1). Der Lehrgehalt ist im wesentlichen stets der

gleiche. Bisweilen wird durch Identifikation der Eins mit der Gottheit die Zahl der obersten Ursachen auf zwei zurückgeführt (Z. 114), oder es wird die Entstehung der Linie, der Fläche, der ebenen Figur und des Körpers aus der Eins in abweichender Weise (durch Bewegung) dargestellt (S. Emp. Phys. II. 261 ff.).

Von besonderer Bedeutung ist es, dafs der Pythagoreerin Theano die Ausführung beigelegt wird, nach der echt pythagoreischen Lehre entständen nicht die Dinge aus den Zahlen, die ja ein Nichts seien, sondern die Zahlen seien nur die Urbilder der Dinge (Mullach II. 115). Hier zeigt sich zuerst die Umdeutung des Altpythagoreismus nach der platonischen Ideenlehre, die später deutlicher hervortritt. Ähnlich sprechen sich auch einige andere erhaltene Bruchstücke aus (Z. I. 1, 346, 4).

Auch in den Resten dieser Schriftenmasse finden sich nur vereinzelte Spuren der Erhebung der Gottheit über das Konkrete. So soll ein angeblicher Brontinos sie als erhaben über Intellekt und Wesenheit bezeichnet und gelehrt haben, sie habe ihr Wesen in dem Einssein (Z. I. 1, 263, 1). Die massenhaft vorhandenen ethischen Bruchstücke dieser Gruppe (Mullach I. 532 ff.; II. 9 ff.) bewegen sich durchaus in dem Gedankenkreise der Schrift „Vom guten und glückseligen Manne“. Vielleicht ist hier vielfach das Eigenartige und Charakteristische der neupythagoreischen Metaphysik und Ethik verloren gegangen.

Erst seit ungefähr 100 nach Chr. traten einige Neupythagoreer unter ihrem eigenen Namen als Schriftsteller auf, und bei diesen treten denn auch die Grundzüge der Lehre schärfer hervor. Es sind Apollonios von Tyana und Moderatus vor 100 und Nikomachos von Gerasa (in Arabien) um 140. Leider ist von den am meisten charakteristischen Schriften derselben nur sehr wenig erhalten.

Apollonios von Tyana mufs in seiner Lehre und seinem Leben in tieferer und strengerer Weise als die vorstehend besprochenen Bruchstücke den neuerstandenen

Pythagoreismus zur Darstellung gebracht haben. Wahrscheinlich schon bei seinen Lebzeiten, jedenfalls bald nach seinem Tode knüpften sich Wunderlegenden an seinen Namen, und am Anfange des 3. Jahrhunderts verehrte man ihn, wie nachher dargestellt werden wird, als ein übermenschliches Wesen. Über den wirklichen Apollonios haben sich nur wenige geschichtliche Nachrichten erhalten. Er hatte eine Schrift „Über die Opfer“, eine „Über die Weissagung der Gestirne“ und ein „Leben des Pythagoras“ verfaſst (Z. 148, 1; Philostrat. Leben des Apoll. III. 41). Über den Inhalt der letztgenannten ist Sicheres nicht bekannt; es kann nur vermutet werden, daſs es recht wundersüchtig gehalten war. Aus dem Inhalt der erstgenannten Schrift hat sich die Ausführung erhalten, daſs dem obersten Gott als einem einheitlichen und von allem abgesonderten nicht in der herkömmlichen sinnenfälligen Weise Opfer dargebracht zu werden brauchen. Er bedarf nichts und bringt selbst alle Gaben der Natur hervor. Alles das ist ihm gegenüber unrein. Man soll ihn im Geiste ohne Worte um das Gute anrufen und ihn mit dem Besten in uns, der Vernunft, verehren (Eus. pr. ev. IV. 13).

Moderatus schrieb über die pythagoreische Lehre in 11 Büchern. Darin legte er dar, die alten Pythagoreer hätten sich noch nicht mit vollkommener Deutlichkeit über die Grundformen der Dinge auszusprechen vermocht und deshalb die Zahlen als Symbole dafür gewählt (Porph. v. Pyth. 48). Hier ist aufs deutlichste der schon früher zu Tage getretene Unterschied zwischen der alten und der neuen Lehre in Bezug auf die Bedeutung der Zahlen ausgesprochen. Dort sind sie wirklich das Wesen der Dinge, hier nur Bilder und Zeichen für die der Materie eingeprägten platonisch-aristotelischen Ideen und Formen. Sonst sind nur einige unwesentliche Ausführungen über Eigenschaften der Zahlen von ihm bekannt (Mull. II. 48 ff.).

Nikomachos hatte, wie Apollonios, ein Leben des Pythagoras geschrieben, das aber nicht erhalten ist. Er hatte darin (Z. 111 f.) das massenhafte Hervortreten von Pythagoreerschriften in der jüngsten Zeit dadurch erklärt,

dafs die alten Schriften bei den hereinbrechenden Verfolgungen versteckt und in Vergessenheit geraten und erst gegenwärtig wieder ans Licht gezogen und gesammelt worden seien. Erhalten sind von ihm eine Einleitung zur Zahlenlehre und ein Handbuch der Harmonielehre; von einer von ihm verfafsten „Theologie der Arithmetik“, in der er die tiefe sinnbildliche Bedeutung der Zahlen entwickelt hatte (Z. 108, 5), ist wenigstens inhaltlich einiges bekannt. Schon in der „Einleitung“ erklärt er die Zahlen für die Vorbilder der Dinge im Denken des Weltbildners, nach denen alles geordnet sei (Z. 121). In der Theologie der Arithmetik aber hatte er mit unglaublicher Willkür in die Zahlen von Eins bis Zehn allerlei Tiefsinniges hineingedeutet. Die Eins z. B. ist Gottheit, Vernunft, Form der Formen, das Gute, die stoische Keimform, Mafs, Harmonie, Glückseligkeit, Apollon (nach einem Wortspiel = Verneinung des Vielen, pollá), Helios, Atlas u. s. w., dann aber auch wieder, weil aus ihr alle Zahlen werden, Materie, Finsternis, Chaos, Styx; sie ist gerade-ungerade, mannweiblich u. s. w. Ähnlich auch bei den anderen Zahlen (Z. 123 f.).

Deutlicher als aus den dürftigen Überresten der neupythagoreischen Literatur erhellt das Wesen der Bewegung aus den wunderbaren Zügen, mit denen sie die Person ihrer beiden Heiligen und Vorbilder, des Pythagoras und des Apollonios von Tyana, ausstaffierten. Die beiden Lebensbeschreibungen des Pythagoras von Apollonios und Nikomachos und des Moderatus Schrift über den Pythagoreismus sind zwar verloren gegangen, aber aus den erhaltenen Biographien der Neuplatoniker Porphyrios (vor 300) und Jamblichos (bis gegen 330), die aus jenen geschöpft haben, läfst sich noch einigermafsen ermessen, was in Bezug auf diesen damals geleistet wurde. Freilich war die Pythagorassage auch schon in den vorhergehenden Jahrhunderten unablässig gewachsen, und es ist unmöglich, die gerade von diesen neupythagoreischen Männern vertretene Form sicher zu rekonstruieren. Jedenfalls wurde ein vollkommenes und mit wunderbaren Zügen reich ausgestattetes Idealbild des alten Ordensstifters und der durch ihn ge-

gründeten Lebensgemeinschaft entworfen. Pythagoras ist schon seiner Geburt nach ein übermenschliches Wesen; ein Sohn Apollos, ja, Apollo selbst (Apollonios b. Porph. 2; Jambl. 5 ff., 91 f., 30). Seine Angehörigen verehren ihn als ein höheres Wesen (Z. I. 1, 311, 2). Sein Bildungsgang besteht darin, dafs er auf weiten Reisen die religiösen Geheimnisse aller Völker, der Ägypter, Phönizier, Chaldäer, der persischen Magier, der Inder, Araber, Juden, Thraker und gallischen Druiden erforscht (Z. I. 1, 300 ff.). Er hat eine goldene Hüfte, hört die Sphärenharmonie, erinnert sich seiner früheren Einkörperungen und erweist dies in einem Falle, indem er die Inschrift eines im Tempel zu Argos aufgehängten Schildes des Euphorbos, Sohnes des Priamos, der er früher gewesen, angibt (dies schon bei Horaz, Od. I. 28, 9); er redet einem Bären und einem Stier zu und sie gehorchen ihm, u. dergl. (Z. I. 1, 311 ff.). In Unteritalien strömt ihm alles zu; er beherrscht und gestaltet ganz Grofsgriechenland, stiftet einen Bund mit streng geregelter Lebensordnung, geheimen Erkennungszeichen und unverbrüchlicher Geheimhaltung der Lehre (Z. I. 1, 315 ff.). Über den eigentlichen Inhalt der ihm beigelegten Lehre, also über das eigentlich Ausschlaggebende, erfahren wir leider nichts. Wir erkennen nur die diese Kreise beherrschende Sucht nach dem Übernatürlichen, Wunderbaren, nach Autorität und Offenbarung.

Das Leben des Apollonios von Tyana (in Kappadocien, nicht weit von Tarsus) ist in der Darstellung des Sophisten Philostratus um 220 nach Chr. erhalten. Danach verkündigt der Mutter vor der Geburt im Traume der weissagende Gott Proteus, dafs sie ihn — nämlich den Proteus — gebären werde. Doch ist von dieser Menschwerdung des Proteus im weiteren Verlaufe nicht mehr die Rede, und es wird ausdrücklich bezeugt (I. 6), er selbst habe sich für einen Sohn seines Vaters erklärt. Seine Bildung erhält er in Aegae, der Hafenstadt von Tarsus, wo er sich unter den verschiedenen Philosophenschulen schon mit 16 Jahren für den Pythagoreismus entscheidet und dessen strengste Lebensform annimmt: Enthaltung von jeder

tierischen Nahrung, von Wein, von wollener Kleidung und ledernem Schuhwerk (anfangs barfüſsig [I. 8], später Schuhe aus Bast), völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit (I. 13), freiwachsendes Haupt- und Barthaar. Als Freund der Götter nimmt er, soweit möglich, seinen Aufenthaltsort in den Hallen der Tempel. Blutige Opfer sind ihm ein Greuel. Weihrauch, Honigkuchen, auch wohl Tierbilder aus Harz opfert er auf den Altären.

Wir erkennen schon hier — und dieser Grundzug bleibt durch das ganze Buch derselbe —, daſs der Apollonios des Philostratos auf diese Äuſserlichkeiten der pythagoreischen Lebensführung das gröſste Gewicht legt. Er ist vor allem fanatischer Vegetarianer in der extremen Ausdehnung, daſs er auch die Verwendung tierischer Stoffe zur Bekleidung als schädlich meidet. Er begründet diese Enthaltung vornehmlich durch ihre diätetischen Wirkungen. Die seelischen Fähigkeiten werden dadurch veredelt und bis zu einer ans Wunderbare grenzenden Sensibilität verfeinert. In der gleichen Richtung wirkt die Enthaltung vom Wein und die völlige Keuschheit. Dazu tritt dann weiter noch ein besonderer Eifer für Götterverehrung. Er erkennt einen obersten Gott an, der die Welt hervorgebracht hat, auſserdem aber eine unbegrenzte Zahl von untergeordneten Götterwesen: die Götter des Volksglaubens, Dämonen und Heroen. Die pythagoreische Lebensweise in Verbindung mit Frömmigkeit und Gerechtigkeit, die aber nicht nur im Meiden des Ungesetzlichen besteht, sondern auch die positive Güte umfaſst, erwirkt auch — als zweite und hauptsächlichste Quelle übermenschlicher Fähigkeiten und Leistungen — den besonderen Gnadenbeistand der Gottheit. Denn die göttliche Weltregierung ordnet alles bis ins einzelnste mit vollkommener Gerechtigkeit und Güte (I. 11).

Neben diesen hervorstechenden Zügen treten die sonstigen Eigentümlichkeiten der neupythagoreischen Lehre und selbst der pythagoreischen Ordenslehre sehr in den Hintergrund oder fast völlig zurück. Von einer genaueren metaphysischen Bestimmung der letzten Gründe der Welt: Gott und die von ihm ausgehenden wirkenden Kräfte, die Materie, die

Weltbildung, ist nirgends die Rede. Die Zahlenlehre wird nur an einer Stelle erwähnt, aber auch hier nur, um als unwesentlich beiseite geschoben zu werden (III. 30). Die Seelenwanderung wird als eine Tatsache vorausgesetzt, aber fast nur in dem Sinne, dafs den bevorzugten Adepten, ähnlich wie Pythagoras, ein Wissen um ihre früheren Verleiblichungen beigelegt wird. Auch Apollonios rühmt sich eines solchen (III. 19—22). Auf die Erlösung aus dem gegenwärtigen Zustande als einem unwürdigen und auf die erlösende Wirkung der rechten Lebensführung kommt nie die Rede, wenn auch gelegentlich der Leib als Kerker der Seele bezeichnet und die göttliche Natur der Seele betont wird (VII. 26; VIII. 6). Da der Urheber des Seins gut ist, so ist der gute Mensch göttlich. Apollonios weifs etwas über die ursprüngliche — wohl göttliche — Natur seiner eigenen Seele, hat dies aber nie ausgesprochen (VIII. 6).

Schon während seines Aufenthalts in Aegae kommen einige Züge übernatürlichen Wissens vor (I. 10, 12). Dann übernimmt er das Gelübde des fünfjährigen pythagoreischen Schweigens und verrichtet während desselben in Cilicien in Pamphylien durch Winken und Schreiben einige aufserordentliche Taten (I. 14 f.). Bald darauf tritt er von Antiochia aus eine grofse Reise zu den Magiern in Babylon und den Brahmanen in Indien an (I. 18). Trotz der bereits erlangten Weisheit hofft er, wenigstens in Indien noch weiser zu werden (I. 40; II. 40). Schon in Ninive schliefst sich der Assyrer Damis an ihn an, der von da ab bis kurz vor seinem Tode sein ständiger Begleiter und Vertrauter bleibt. Diesem gegenüber behauptet er, Armenisch, Medisch, Persisch und Kadufisch zu verstehen, ohne diese Sprachen gelernt zu haben, welche Behauptung jedoch den Berichterstatter nicht abhält, ihn im weiteren Verlaufe sich mehrfach eines Dolmetschers bedienen zu lassen (I. 19; II. 26). Der weitere Verlauf dieser Reise, zum König Bardanes von Babylon, bei dem er ein Jahr und acht Monate verweilt, zu einem philosophischen Könige Phraotes und zu der auf einem Berge unter höchst wunderbaren Umständen ihr Leben führenden kleinen Gemeinde der Brahminen, die

die echten Pythagoreer sind (III. 12), und bei denen er vier Monate verweilt, vollzieht sich unter allerlei mirakulösen Umständen, namentlich Traumoffenbarungen. Überall ist ihm schon sein Ruf als eines aufserordentlichen Wundermannes vorhergegangen. Der Oberbrahmine Jarchos ist geradezu allwissend (III. 16, 18) und vollzieht Wunderheilungen (III. 38 ff.). Er geht dann nach Ephesos, wo er jedoch weder mit seiner Predigt gegen die Vergnügungssucht noch mit seinen Andeutungen über eine herannahende Pest Anklang findet (IV. 2 ff.). Besser gelingt es ihm in Smyrna. Inzwischen ist die Pest in Ephesos ausgebrochen, und man ruft seine Hilfe an. Auf mysteriöse Weise wird er nach Ephesos entrückt und läfst den Dämon der Pest, der sich unter der Gestalt eines alten Bettlers birgt, nachher sich aber in einen riesigen Hund verwandelt, steinigen (IV. 10). In Troja bringt er eine Nacht auf dem Grabhügel des Achill zu und unterredet sich mit dessen Schatten (IV. 11 ff.). Er durchzieht dann Griechenland unter Predigten und Wundertaten. Mit einem Gefolge von 34 Jüngern nebst deren Sklaven — an der Sklaverei nimmt er keinen Anstofs — landet er in Puteoli und begibt sich nach Rom, wo damals Nero wütete. Dem ihm günstig gesinnten Konsul Telesinus erklärt er, seine Weisheit bestehe in der Gottesverehrung und der Kenntnis der rechten Art zu beten und zu opfern, und empfängt von ihm schriftliche Vollmachten an die Priester der Tempel zur Verbesserung des Götterdienstes, welcher Aufgabe er sich auch mit Eifer widmet (IV. 40). Er erweckt dort eine für tot gehaltene Jungfrau. Ob sie wirklich tot oder nur scheintot gewesen, wird unbestimmt gelassen (IV. 45). Schon in diesem Zeitpunkte und teilweise auch noch später werden ihm enge Beziehungen zum Stoiker Musonius und zum Kyniker Demetrius beigelegt. Letzterer wird geradezu als sein Anhänger behandelt.

Er wendet sich dann nach Spanien, wie es heifst, um Ebbe und Flut zu beobachten und Cadix zu sehen. „Auch hatte er von der Philosophie der dortigen Bewohner gehört und dafs sie in der Erkenntnis des Göttlichen weit vor-

geschritten seien.“ (IV. 46.) Seltsame Verbindung von Beweggründen! In Spanien intriguiert er gegen Nero; auf der Rückreise erfährt er in Sizilien den Sturz Neros (68) und deutet eine Mifsgeburt mit drei Köpfen auf dessen drei Nachfolger Galba, Otho und Vitellius (bis 69). Nach einem kurzen Aufenthalt in Griechenland begibt er sich dann nach Alexandria, wo ihn der eben zum Throne berufene Vespasian (69—79) des höchsten Vertrauens würdigt. Hier findet sich ein zahmer und vegetarisch lebender Löwe, in dem Apollonius die Seele des alten Ägypterkönigs Amasis, des Freundes des Polykrates, erkennt, die einzige in unserer Schrift vorkommende Erwähnung einer Wiederverkörperung in Tierleibern (V. 42). Er unternimmt dann eine Reise zu den nackt lebenden Philosophen in Äthiopien, die ihm aber nur als eine minderwertige Abart der Brahmanen erscheinen. Auf dieser Reise tut er gelegentlich einen Ausspruch, nach dem ein idyllischer Friedenszustand als sein Ideal des Menschheitslebens erscheint. „Wie schön war es, als noch der Reichtum ehrlos machte, als noch die Gleichheit blühte, das Eisen unbekannt war, die Menschen voll Eintracht waren und die ganze Erde nur eine zu sein schien!“ (VI. 2.) An den äthiopischen Philosophen tadelt er aufser der übertriebenen Einfachheit ihrer Lebensweise auch, dafs sie einen Totschläger nicht entsühnen, während doch der von ihm Erschlagene im dreizehnten Gliede von einem Schädiger ihrer eigenen Vorgänger abstammte, die ihm geflucht haben (VI. 5). Also Rechtfertigung der Erbfeindschaft und des Erbfluches! Bei den Äthiopiern selbst verkündigt er als den Lohn der echten pythagoreischen Lebensweise übernatürliche Erkenntnis dessen, „was Gott, was Mensch und was trügerisches Gebilde in erlogener Menschengestalt ist“ (VI. 11). Seltsamerweise verfolgt er, ähnlich wie bei der spanischen Reise, auch bei dieser noch ein touristisches oder geographisches Nebeninteresse; er will die „Nilquellen“, d. h. die Katarakte, sehen, was er denn auch ausführt (VI. 22). Auch von Titus, der nach der Zerstörung von Jerusalem (70) von seinem Vater Vespasian zum Mitregenten berufen ist, wird er bei einer Zusammenkunft in

Argos — denn er ist einmal wieder in Griechenland — hoch geehrt (VI. 29 f.). Dagegen hat er sich unter der Regierung Domitians (81–96) mit Nerva und zwei anderen Gegnern des Kaisers in Verbindung eingelassen. Dies wird mit allerlei sonstigen Verleumdungen gegen ihn dem Kaiser hinterbracht. Er hat nämlich an dem Stoiker Euphrates — einer auch anderweitig bekannten historischen Person (Z. III. 1, 690) — einen erbitterten Feind, der angeblich nichts unterläfst, um ihn zu verkleinern und zu verderben. In einer „verleumderischen Schrift“ hatte er ihn geschlechtlicher Ausschweifung in der Jugend beschuldigt (I. 13), und später kreuzt er mehrfach als Gegner seinen Weg. Nach der ihn auszeichnenden Begegnung mit Vespasian war es zwischen beiden zu einem durch einen öffentlichen Briefwechsel geführten Streit gekommen. Merkwürdigerweise erklärt der Biograph, über diesen Streit, obgleich mehrere Briefe des Apollonios erhalten seien, schweigen zu wollen, um nicht Euphrates böse Nachrede zu erwecken (V. 39).

Um nun nicht Nerva und die beiden anderen Freunde in Verdacht zu bringen, stellt sich Apollonios dem kaiserlichen Gericht. Die Verhandlungen werden ausführlich berichtet; seine Verantwortung auf die hauptsächlichsten Anschuldigungen, unter denen auch die Vertreibung der Pest in Ephesos figuriert, sogar in doppelter Form, einmal in äufserster lakonischer Kürze und sodann in Form einer längeren, wohlgesetzten Rede (VIII. 6); die letztere gibt am vollständigsten Aufschlufs über die Denkrichtung dieses philostratischen Apollonios. Der Kaiser spricht ihn frei; dennoch hält es der Wundermann für geraten, auf übernatürliche Weise aus dem Gerichtssaal zu verschwinden. Dies geschah um Mittag; am Abend desselben Tages begrüfst er vergnügt die in Neapel in schwere Sorge um sein Schicksal versunkenen Freunde Damis und Demetrius (VIII. 5, 12). Er hält sich darauf zwei Jahre in Griechenland und sodann längere Zeit in den jonischen Küstenstädten Kleinasiens, hauptsächlich in Ephesos und Smyrna, auf. In Ephesos schaut und verkündigt er die Ermordung Domitians (96) in demselben Momente, in dem sie stattfand (VIII. 24 f.).

Bald darauf sendet er Damis mit einem Schreiben an Kaiser Nerva nach Rom, aber nur, um ohne Zeugen zu sterben. So fehlt es denn — nach Philostratos — an einem zuverlässigen Bericht über Art und Umstände seines Todes; nicht einmal sein Alter ist zuverlässig bekannt; es wird schwankend zwischen 80 und 100 Jahren angegeben (VIII. 28 ff.). Nach dem Erwähnten mufs sein Tod bald nach dem Regierungsantritte Nervas (96—98) erfolgt sein. Noch etwa ein Jahr nach seinem Tode ist er in Tyana einem an der Unsterblichkeit zweifelnden Jünglinge erschienen und hat ihm das Fortleben der Seele nach dem Tode offenbart. Überall hat Philostratos wunderbare Sagen über ihn vernommen; in Tyana hat er einen ihm auf kaiserliche Kosten errichteten Tempel gesehen, denn die Kaiser selbst hielten ihn nicht unwert kaiserlicher Ehren (VIII. 31).

Es ist noch kein Mittel gefunden worden, um aus dem Gallimathias von Wundergeschichten, aus dem hier nur einiges Wenige hervorgehoben werden konnte, den etwaigen historischen Kern herauszuschälen. Nach dem Berichte des Philostratos wurden der Kaiserin Julia Domna in Rom, der Witwe des Septimius Severus (193—211) und der Mutter des Caracalla (211—217), die im Jahre 217 gestorben ist, von einem Verwandten des Damis die Aufzeichnungen des letzteren über seinen Verkehr mit Apollonios — von seinem Anschlufs an diesen in Ninive bis zur Sendung nach Rom an Nerva — überreicht. Diese schlecht stilisierte Schrift hat dann Philostratos im Auftrage der Kaiserin, die ihn ihres Umganges würdigte, in eine bessere Form gebracht. Ergänzend hat er noch den Bericht eines gewissen Maximus von Aegae über das Jugendleben des Apollonios in dieser Stadt herangezogen. Dagegen hält er den — auch sonst von ihm erwähnten — Bericht eines gewissen Möragenes in vier Büchern für unzuverlässig (I. 3). Nach Origenes (c. Cels. VI. 4, 8) scheint dieser viel nüchterner und kritischer berichtet zu haben als Philostrates. Vielleicht ist das ganze Gerede vom Auftrage der Julia Domna und den Aufzeichnungen des Damis und Maximus nur Einkleidung, um einem romanartigen Erzeugnis des

Philostratos den Schein der Geschichtlichkeit, ein gewisses historisches Kolorit zu verleihen. Romane, die an bedeutende Persönlichkeiten anknüpften, waren in jenen Jahrhunderten z. B. auch bei den Christen sehr beliebt. Zu dieser Romanhaftigkeit passen auch die abgeschmackten geographischen, historischen, mythologischen und ästhetischen Zieraten, mit denen der Sophist sein Opus reichlich ausstaffiert hat. In diesem Falle war das für uns verlorene Werk des Möragenes wohl der Träger der gewifs schon legendenmäfsig zugestutzten geschichtlichen Überlieferung, aus der Philostratos seinen Roman für den Geschmack neupythagoreisch gesinnter und überhaupt wundersüchtiger Leserkreise herausgesponnen hat.

Sein Werk einen Roman im künstlerischen Sinne dieses Wortes zu nennen, heifst jedoch ihm zu viel Ehre antun. Es fehlt jede Einheit der Handlung, jede fortschreitende Entwicklung. Trotz seiner wunderbaren Bildungsreisen bleibt Apollonios im Grunde stets, was er von Anfang an war. Ohne einheitlichen Plan werden die Wundergeschichten aneinandergereiht; das Ganze gewährt den Eindruck eines unstet und ziellos umhervagabondierenden Wundermannes. Nicht einmal von der ihm immer wieder nachgerühmten Reform des Götterdienstes, die wir uns wohl im Sinne des Autors als Abschaffung der blutigen Opfer zu denken haben, wird jemals Bestimmtes berichtet. Philostratos selbst scheint kaum das Interesse seiner Quelle für den Gegenstand geteilt zu haben. Er hat sich wohl darauf beschränkt, den Stoff mit den Pfauenfedern seiner phantastischen Erfindung, seiner sophistischen Gelehrsamkeit und Sprachkunst auszuschmücken.

Man hat in dem Umstande, dafs der Geschichtschreiber Dio Cassius, der sein Geschichtswerk bis 229 nach Chr. fortgeführt hatte, die Geschichte von der Verkündigung des Todes Domitians in Ephesos berichtet (67, 18), einen Beweis finden wollen, dafs derartige Sagen über Apollonios auch sonst in Umlauf waren; es steht aber nichts im Wege, dafs er dies aus Philostratos geschöpft hat.

Dafs dem geschichtlichen Apollonios auch entfernt nicht die Aufsehen erregende Wirksamkeit als Lehrer und Reformator oder die politische Rolle zukommt, die Philostratos ihm unter Nero, Vespasian, Titus, Domitian und Nerva spielen läfst, ergibt sich schon daraus, dafs auch nicht die geringste Spur einer von Philostratos unabhängigen Kunde eines solchen Wirkens auf uns gekommen ist, vornehmlich aber aus dem vollständigen Schweigen eines Seneca und insbesondere eines Epiktet über ihn. Von Musonius sind uns allerdings nur Fragmente erhalten, aber auch in diesen könnte eine Erwähnung erwartet werden, wenn er Apollonios so nahe gestanden hätte, wie Philostratos glauben machen will.

In dem Kampfe des Heidentums gegen das Christentum ist gelegentlich die Schrift des Philostratos als Waffe benutzt worden. Ein kaiserlicher Statthalter von Bithynien unter Diokletian (284—305), namens Hierokles, wies in einer Streitschrift gegen die Christen darauf hin, dafs auch das Heidentum solche Wundertaten aufzuweisen habe, wie sie die Christen dem Stifter ihres Glaubens nachrühmten. Im Anschlufs daran hat sich dann innerhalb der christlichen Kirche die Vorstellung entwickelt, als habe Philostratos sein Buch in der Absicht geschrieben, den Wundergeschichten der Evangelien und der Gestalt Jesu überhaupt ein polemisches Seitenstück gegenüberzustellen. Davon ist aber, wenn man ohne Vorurteil an die Schrift herantritt, auch nicht das geringste zu spüren. Der Inhalt der Schrift erklärt sich vollkommen aus dem Treiben der pythagoreischen — nicht einmal neupythagoreischen — Sekte und der mafslosen Wundersucht der Zeit. Trotzdem hat noch der berühmte kritische Theologe F. C. Baur, der Begründer der Tübinger Schule, in einer 1832 erschienenen Abhandlung (wieder abgedruckt in: „Drei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie", herausgegeben von E. Zeller) mit grofser Gelehrsamkeit diese Auffassung vertreten, und auch Zeller selbst pflichtet ihr bei (S. 152). In deutscher Übersetzung ist die Schrift herausgegeben worden von F. Baltzer (Apollonius von Tyana, Rudolstadt 1883).

Irgend eine Spur von einer tieferen Erfassung der philosophischen Grundtendenz dieser Periode ist in diesem spätesten Produkte der Neupythagoreismus nicht zu finden. Es ist in dieser Beziehung eine Enttäuschung und kann selbst mit den dürftigen Resten der früheren Schriften, die uns erhalten sind, nicht in Parallele gestellt werden.

Dafs in diesen früher erwähnten neupythagoreischen Schriften nachdrücklicher, als für uns erkennbar ist, die abstrakte Einheit des Gottesbegriffes ausgesprochen war, scheint schon daraus hervorzugehen, dafs sowohl die alexandrinische Religionsphilosophie als auch die nachher zu erwähnende Form des Platonismus, beide unzweifelhaft vom Neupythagoreismus beeinflufst, unabhängig voneinander diesen abstrakten Gottesbegriff zum Ausdruck bringen.

Noch bestimmter aber beweist das Zeugnis des Sextus Empiricus (Dogm. IV. 261—284), dafs es auf diesem Gebiete bei den Neupythagoreern — denn nur auf diese beziehen sich die Nachrichten des Sextus — sehr entwickelte Lehren gab. Sextus unterscheidet zwei Denkrichtungen der Schule. Die eine nahm dualistisch zwei Prinzipien des Seienden an, die „Einheit“ und die „unbestimmte Zweiheit“. Der Einheit entspricht der Punkt, der Zweiheit die Linie, beiden zusammen die Fläche, durch die Zahl drei ausgedrückt, und der Körper, der Vier entsprechend. Dieser dualistischen Richtung stand aber eine monistische gegenüber, die aus dem Punkte allein durch Bewegung das All entstehen liefs. Der sich bewegende Punkt ergibt die Linie, die sich bewegende Linie die Fläche, die sich bewegende Fläche den Körper (281 ff.).

2. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie (ca. 100 vor bis 50 nach Chr.).

Das Judentum war seit Alexander dem Grofsen aus seiner Isolierung herausgedrängt und mit der griechischen Welt in vielfache Berührung gebracht worden. Judäa stand Jahrhunderte hindurch unter dem Seleucidenreiche, und nach Ägypten hatte seit der Zeit Alexanders eine starke Aus-

wanderung stattgefunden. Um 40 nach Chr. veranschlagte man, wie Philo bezeugt, die Zahl der Juden in Ägypten auf eine Million. Namentlich in Alexandria gab es eine starke jüdische Bevölkerung. Da diese ägyptischen Juden sich der griechischen Sprache bedienten, war eine griechische Übersetzung der heiligen Schriften nötig geworden, und um dieser die gleiche übermenschliche Autorität wie der Urschrift zu sichern, wurde die Legende aufgebracht, dafs 70 Übersetzer unabhängig voneinander sämtlich den gleichen Wortlaut zu Tage gefördert hätten. Daher der Name „Übersetzung der Siebzig“ (Septuaginta). Ein solches Übersetzungswunder war natürlich nur unter Mitwirkung göttlicher Erleuchtung möglich.

Unter solchen Umständen konnte es nicht ausbleiben, dafs auch die griechische Philosophie auf das Judentum einen Einflufs gewann. In Palästina zeigt sich besonders die Sekte der Essener oder Essäer von neupythagoreischen Lebensformen und Vorstellungen stark durchdrungen. Sie soll schon um 150 vor Chr. bestanden haben. Über ihre Entstehung und Entwicklung fehlt es fast gänzlich an Nachrichten. Genauere Angaben über sie finden sich erst bei dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus (geb. 37 nach Chr.) und bei Philo (etwas früher). Es mufs angenommen werden, dafs die neupythagoreischen Einflüsse erst allmählich, im zweiten Jahrhundert ihres Bestehens, die durch diese Berichte bezeugte Stärke erlangt haben. Nach den genannten Berichten bildeten sie in Stärke von 4000 hauptsächlich an der Ostseite des Toten Meeres geschlossene Ordensgemeinschaften mit geheimen Satzungen, dreijährigem Noviziat, Gütergemeinschaft, vegetarischer Lebensweise und Verwerfung blutiger Opfer. Wahrscheinlich enthielten sie sich auch des Weines. Bei der überwiegenden Mehrzahl war jeder Geschlechtsverkehr verpönt und Frauen von der Gemeinschaft ausgeschlossen. Die Sklaverei verwarfen sie. Sie hatten eine geheimgehaltene Auslegung der heiligen Schriften, die ohne Zweifel allegorisch war. Sie lehrten eine himmlische Präexistenz der Seele. Der Leib ist ein Kerker,

aus dem sie im Tode freudig scheidet. Nach dem Tode findet Vergeltung statt. Ihre Gotteslehre ist nicht bekannt; jedenfalls standen bei ihnen die Engel als Mittelwesen in besonderer Verehrung; der aufgehenden Sonne, die sie also ebenfalls für eine Art Götterwesen hielten, widmeten sie eine Art Kultus. Sich selbst schrieben sie, wohl infolge ihres heiligen Lebens, eine Gabe der Weissagung zu (Z. 277 ff.).

In Ägypten zeigt sich die Vermengung griechischer Philosophie mit der jüdischen Lehre schon um 150 vor Chr. bei dem Peripatetiker Aristobul. Nach dem Muster der stoischen Mythenerklärung wandte er in ausgedehntem Maſse die allegorische Umdeutung auf die alttestamentlichen Vorstellungen an, namentlich zur Beseitigung der kindlich-primitiven Züge einer vollständigen Menschenartigkeit der Gottheit, und behauptete dann, die griechischen Dichter und Philosophen, namentlich Pythagoras und Plato, hätten ihre Weisheit aus dem Alten Testamente geschöpft, zu welchem Ende er die Existenz einer älteren griechischen Übersetzung desselben lange vor der Septuaginta vorgab. Und da die Spuren dieser Entlehnung ihm namentlich bei den Dichtern nicht deutlich genug waren, so half er selbst etwas nach, indem er in Homer und Hesiod, sowie namentlich in die sogenannten orphischen Gedichte Verse einschob, welche Fälschungen trotz ihrer zum Teil enormen Plumpheit und Dreistigkeit (die sieben Schöpfungstage und der Sabbat bei Homer, Abraham, Moses und die zehn Gebote in einem orphischen Gedichte) nicht nur bei seinen jüdischen Zeitgenossen, sondern teilweise auch bei den christlichen Theologen bis zur Neuzeit hin für bare Münze genommen wurden. In dieser eigenartigen Methode der Annäherung und Verschmelzung des Griechischen und Jüdischen, nicht in den besonderen, von ihm aufgebrachten Lehrmeinungen liegt die Bedeutung Aristobuls als Symptom einer in Gang gekommenen Bewegung und als Vorläufer Philos (Z. 257 ff.).

Sehr offen treten Einflüsse der neupythagoreischen Zeitphilosophie zu Tage im apokryphischen Buche der „Weisheit Salomos“, das mutmaſslich einige Jahrzehnte vor Beginn

unserer Zeitrechnung verfaſst ist. Hier gibt es die gestaltlose Materie, aus der die Dinge geformt werden (11, 18); es gibt die Weisheit als Mittelstufe zwischen Gott und der Welt (7, 22; 8, 5; 9, 4); die Seele ist — offenbar aus einer anderen Welt — in den Körper gekommen (8, 19; 15, 8), der eine Bürde ist (9, 14 ff.); wie es scheint, wird die dem Tode ausgesetzte körperliche Daseinsweise als für das Werk einer bösen Macht angesehen (2, 33 f.); das bessere Leben ist ein körperloses (3, 1; 8, 17) u. s. w. Mit Recht ist vermutet worden, daſs diese Schrift einer den Essäern verwandten Geistesrichtung entstammt.

Ihren Abschluſs erhält diese eigentümliche Entwicklung in Philo von Alexandria. Für seine Lebenszeit gibt es nur ein gesichertes Datum: er war als Greis Teilhaber einer Gesandtschaft, die im Jahre 40 nach Chr. von der alexandrinischen Judenschaft an Caligula gesandt wurde. Über diese Gesandtschaft und die mit ihr zusammenhängenden Verhältnisse hat er selbst in zwei geschichtlichen Schriften berichtet. Seine Geburt muſs daher zwischen 30 und 20 vor Chr. fallen. Über seinen Bildungsgang ist nichts bekannt, doch zeigt er sich mit der griechischen Philosophie und Dichtung vertraut und hegt groſse Verehrung dafür. Mehrere seiner Abhandlungen, in denen er ganz in der Weise der Griechen philosophische Themata behandelt, scheinen seinen jüngeren Lebensjahren anzugehören; die Hauptmasse seiner Schriften besteht aus allegorischen Auslegungen von Abschnitten der fünf Bücher Mosis. Jener früheren Gruppe gehören an die Schriften, „Daſs jeder Rechtschaffene frei ist“, „Über die Vorsehung“, in der eine groſse Zahl griechischer Philosophen angeführt wird, und besonders die — schon früher wiederholt als Quelle angeführte — Schrift „Über die Unvergänglichkeit der Welt“. Sie bildet den ersten Teil einer Arbeit über die verschiedenen möglichen Ansichten über diesen Lehrpunkt. Er trägt hier gegenüber der von Demokrit und den Stoikern vertretenen Ansicht von der Vergänglichkeit der Welt die Argumente der Aristoteliker für die Ewigkeit derselben vor. Diese Argumente sind weit überwiegend gegen die Möglichkeit

einer Zerstörung der Welt gerichtet. Aus der Endlosigkeit der Welt wird dann auf diesem Standpunkte auch ihre Anfangslosigkeit gefolgert (c. 5). Doch wird gelegentlich auch umgekehrt aus der Anfangslosigkeit auf die Endlosigkeit geschlossen (c. 10). Dies ist aber nicht seine eigene Ansicht. Er findet diese bei Plato (im Timäus) und Hesiod: eine gewordene, näher durch die Gottheit hervorgebrachte, aber unvergänglich fortbestehende Welt (c. 4 f.). Hier heifst es (c. 5): „Lange vorher hat schon der Gesetzgeber der Judäer in heiligen Büchern die Welt für geworden und unvergänglich erklärt; es sind fünf an der Zahl.“ Er führt dann den Anfang der Schöpfungsgeschichte wörtlich an und gibt einige Züge aus dem ersten Buche Mosis. Mutmafslich hat er in einem zweiten Buche dieser Schrift diese Ansicht zur Geltung gebracht oder bringen wollen. Wenigstens schliefst die vorliegende Schrift mit der Ankündigung, nunmehr die Einwände gegen die vorgetragene Lehre darlegen zu wollen, wobei allerdings wohl zunächst die Vertreter der Vergänglichkeit zum Worte gekommen sein würden (c. 27).

Die Hauptmasse der Schriften Philos, die nur zum Teil erhalten ist und auch dies teilweise nur in einer armenischen Übersetzung, zerfällt in drei Gruppen: 1. Probleme und Lösungen über Stellen der fünf Bücher Mosis in der Weise, wie man seit Aristoteles ältere griechische Schriftsteller zu behandeln pflegte; 2. Abhandlungen zur Erklärung des ersten Buches Mosis; 3. Erklärung des Gesetzes, wo aber ebenfalls wieder in die Zeit vor Moses zurückgegriffen wurde.

Schon diese Einkleidung weist darauf hin, dafs ein systematischer Vortrag seiner Lehre bei Philo nicht stattfindet. Es sind aber ferner überhaupt seine Lehrmeinungen nicht so fest fixiert, dafs sie sich stets gleich blieben und nicht in den verschiedenen Schriften ein Schwanken zwischen verschiedenen Anschauungen hervorträte.

Zunächst vertritt Philo aufs entschiedenste den Standpunkt nicht nur der Offenbarung im Alten Testamente, sondern auch den der buchstäblichen Eingebung der heiligen Schriften. Vermöge dessen ist Moses „zum Gipfel der

Philosophie emporgestiegen und über die meisten und innersten Geheimnisse der Natur belehrt worden" (Opif. m. p. 2). Und in diesem Sinne hat er sich auch, wenngleich nicht in so ausgedehntem Maſse wie Aristobul, die Ansicht angeeignet, daſs die griechischen Philosophen aus den mosaischen Schriften geschöpft haben. So behauptet er dies wiederholt von Heraklit (Z. 347). Desgleichen von Sokrates (Quaest. in Gen. II. 6). Während er aber so den biblischen Urkunden die Ursprünglichkeit und Vollkommenheit der Erkenntnis, der griechischen Philosophie aber nur die schwächere und getrübte Abbildlichkeit und teilweise Abhängigkeit zuweist, ist tatsächlich das Verhältnis das umgekehrte. Vermittelst seiner allegorischen Auslegungskunst, auf die man das Wort Hegels anwenden könnte: „Der Geist macht daraus, was er will," trägt er in die heiligen Urkunden die aus der griechischen Philosophie entnommenen Vorstellungen hinein und läſst sie sagen, was ihm aus letzteren als Wahrheit aufgegangen ist. Das Verhältnis ist tatsächlich das umgekehrte, als er meint. Der autoritätsgläubige Jude ist tatsächlich der Zögling der griechischen Philosophie. Und da er, des Hebräischen nur unvollständig kundig, für seine Auslegungen durchweg auf die Septuaginta angewiesen ist, eignet er sich auch den Glauben an die göttliche Eingebung dieser Übersetzung aufs entschiedenste an.

In seiner Lehre von Gott tritt der Geist der Periode, das Streben, die Gottheit im Sinne der echten und konsequenten Mystik als völlig eigenschaftslos und abstrakt vorzustellen, nur erst in vereinzelten Zügen herzor. Sein Hauptstreben ist dahin gerichtet, im Sinne eines geläuterten Judaismus die Gottheit als eine rein geistige Persönlichkeit und höchste Realität vorzustellen. So wird in der Schrift „Von der Hervorbringung der Welt", einer Art Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Buch Mosis, die aber zugleich eine etwas umgestaltete Nachahmung des platonischen Timäus ist, einer Schrift, die als eine seiner bedeutendsten gilt, die Hervorbringung eines idealen Urbildes der Welt, einer intelligiblen oder Ideenwelt durch Gott am ersten

Schöpfungstage noch keineswegs aus dem unüberbrückbaren Abstande zwischen Gott und der Sinnenwelt abgeleitet, sondern lediglich durch die Vergleichung mit dem Baumeister begründet, der auch zunächst im Geiste den Plan seines Bauwerks entwirft. Wenn er freilich in derselben Schrift mit Beifall das Philolaosfragment anführt, in dem die Gottheit unter anderem als unbeweglich bezeichnet wird (p. 24), wenn Gott in anderen Schriften als aufserhalb von Zeit und Raum stehend und in der zeiträumlichen Welt nur durch seine „Kräfte“ gegenwärtig bezeichnet wird, wenn ihm Eigenschaften und Namen abgesprochen werden — nur der Name Jahwe, der Seiende, kommt ihm zu —, wenn er als unveränderlich im strengen Sinne, also auch ohne wechselnde Stimmungen und Entschlüsse bezeichnet wird, so zeigt sich darin doch wohl schon eine über das jüdische Interesse hinausgehende Beeinflussung durch die Zeitphilosophie. Kennt er ja doch auch aufser der Philolaosschrift den sogenannten Okellos von Lukanien (Unvergängl. c. 3). Vollends spricht sich diese Denkrichtung aufs schärfste darin aus, dafs er erklärt, eine eigentliche Erkenntnis Gottes sei nur auf dem Wege der Ekstase, der Verzückung, möglich, wie sie einem Abraham und Mose zu teil geworden (De praem. et poen. 7).

Die Grundlage der Sinnenwelt ist die rein passive und von sich selbst aus unbewegliche Materie, die schon in der Schrift von der Weltbildung der aktiven „Weltvernunft“ gegenübergestellt wird (p. 2), und die er sich offenbar nach Analogie des Timäus und der stoischen Lehre denkt. Anscheinend ist ihm diese nicht von Gott hervorgebracht, so dafs seine Welthervorbringung nicht eine Schöpfung im strengen Sinne, sondern nur eine Weltbildung ist (Z. 386).

Um nun eine solche Welt zu bilden, bedurfte Gott nicht nur der vorbildlichen Ideenwelt als Weltplan, sondern auch eines von ihm verschiedenen in Zeit und Raum Wirkungsfähigen. Und um dies Wirkende zu lenken, bedurfte er der an die veränderlichen Zustände der Welt sich anpassenden, die Kluft zwischen ihm und der Endlichkeit ausfüllenden Mittelwesen. Jenes sind die „Kräfte“, dies die

Engel. Eine Zusammenfassung aller dieser zwischen Gott und der Sinnenwelt vermittelnden Mächte, der Ideenwelt und der wirkenden Mittelwesen, scheint dann Philo in seiner berühmten, aber wegen der nur gelegentlichen Behandlung schwer zu erfassenden, auch wohl von ihm selbst nicht zur vollen und scharfen Ausbildung gebrachten Logoslehre vorgenommen zu haben. Der Logos ist, gemäfs der doppelten Bedeutung des griechischen Wortes (Vernunft und Wort) einesteils das in der Gottheit wurzelnde Vernunftprinzip der Welt, andernteils das aus der Gottheit hervorgehende, der Vernunft zum wahrnehmbaren Ausdruck verhelfende Wort. Vermutlich hat er dies Wort nicht nur als Ausdruck des Gedachten vorgestellt, sondern dabei auch an das befehlende Schöpferwort: „Und Gott sprach“ gedacht.

Dieser philonische Logos nun ist ein vielgestaltiges, schwer erfafsbares Wesen, das vielfach in bildlichen Wendungen (als Gesandter, Dolmetscher, Stellvertreter Gottes der Welt gegenüber, sowie andernteils als hoherpriesterlicher Vertreter der Welt Gott gegenüber u. dergl.) geschildert wird (Z. 371). Es kann genügen, die bezeichnendste Stelle anzuführen (Über die bab. Sprachverwirrung 28). Hier wird er als der „ersterzeugte“ Sohn Gottes, als „ältester Engel“, als „vielnamiger Erzengel“, als „Name Gottes“ (sofern Gott selbst namenlos ist), als „Abbild Gottes“ und „Mensch nach dem Bilde Gottes“ (sofern dem nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen in besonderem Mafse eine göttliche Idee zu Grunde liegt), endlich als „der sehende Israel“ (eine mysteriöse Bezeichnung für die Gott zugewandte Seite des Logos) bezeichnet. Hier kommen die Haupteigentümlichkeiten des Logos, als Prinzip der Ideenwelt, als Zusammenfassung der auf die Welt wirkenden Kräfte und als ein im Schauen Gott zugewandtes Wesen, zum Ausdruck. Man darf über das Unfertige, jedenfalls nur unzureichend zum Ausdruck Gebrachte dieser Lehre nicht hinausgehen. Jedenfalls ergibt sich, dafs die Logoslehre das Vorhandensein einer Kluft zwischen Gott und dem Endlichen zur Voraussetzung hat und dafs der Logos der Inbegriff der der Überbrückung dieser Kluft dienenden

Vorstellungen ist. Als ein einheitliches Wesen scheint sich Philo den Logos nicht gedacht zu haben; eine bestimmte Aussage über die Art seines Hervorgehens aus Gott liegt nicht vor. Es könnten noch andere Wendungen angeführt werden, doch kommt es nur darauf an, das eigentümliche Wesen dieser philonischen Lehre im allgemeinen zu kennzeichnen. Hinzugefügt kann noch werden, dafs Philo, wie in allen Verhältnissen der Welt, so auch bei dem urbildlichen Wesen des Logos von der neupythagoreischen Zahlenlehre einen ausgedehnten Gebrauch macht. Als Zahlenmystiker, der die geheime Bedeutung der einzelnen Zahlen auslegt, kann er fast mit dem um ein Jahrhundert späteren Nikomachos den Vergleich aushalten. So ist ihm, um nur ein Beispiel anzuführen, das Sechstagewerk nur ein Symbol der in der — urbildlichen und sinnenfälligen — Welt verwirklichten Vollkommenheit. Denn die Sechs ist als Summe wie als Produkt der drei ersten Zahlen (3×2; 6×1) eine Zahl von höchster Vollkommenheit. Diese mit seinen Hauptgedanken nur äufserlich verknüpfte Zahlenmystik ist neben den Erwähnungen neupythagoreischer Schriftsteller, neben der Verehrung für Pythagoras, die er zur Schau trägt und die sich natürlich auf den Pythagoras der neuen Schule bezieht, sowie neben den offenbar auf pythagoreischen Einflufs zurückgehenden Zügen seiner eigentlichen Lehre ein deutliches Zeichen seiner Abhängigkeit vom Neupythagoreismus.

Wie in seiner Gotteslehre zwei Strömungen nebeneinander herlaufen, die vergeistigte jüdische Gottesvorstellung und die neupythagoreische Weltentrücktheit, so findet sich in anderer Art auch in seiner Ethik ein solcher Gegensatz zwischen der Alltagstugend, die er hauptsächlich nach den Stoikern darstellt, und einer höheren Vollkommenheit der Seele, die im mystischen Anschauen Gottes besteht. Die Seele besteht aus den vergänglichen niederen Seelenteilen, die bald in platonischer, bald in aristotelischer, bald in stoischer Weise aufgeführt werden, und der allein unvergänglichen Vernunftseele, die ihre eigentliche Heimat in der Vernunftwelt, der Welt des Logos hat (Z. 394, 3 f., 398).

Für diese ist die Anschauung Gottes, die Verzückung das eigentliche Lebensziel. Während die mehr praktisch-nüchterne Betrachtung ihn zur stoischen Güterlehre und Ethik führt (Z. 403), mündet die idealere Auffassung in echte Mystik. Typen der verschiedenen Arten, der Tugend teilhaft zu werden — hier bietet sich zugleich eine Probe der Art, wie er allegorisiert —, sind die drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob. Die Tugend entspringt teils aus Übung und Gewöhnung (Jakob), teils als ein Wissen (Abraham), teils als unmittelbare Gabe der Natur. Der Typus dieser Tugendform und sein erklärter Liebling ist der unbedeutendste und am wenigsten charakterisierte der drei Patriarchen, Isaak. Und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil der Name Isaak bedeutet: „Er lachte". Das wesentlichste Merkmal nämlich der aus der Natur entspringenden Tugend ist eine vollkommene Heiterkeit. Wie es scheint, schwebt dabei auch der Gegensatz zwischen der gemeinen und der höheren Tugend vor (Z. 411). In ähnlicher Weise stellt er in den Gestalten der Hagar, die von Abraham erst geliebt und dann verstoſsen wird, und der Sara das weltliche Wissen, mit dem man sich auch befassen muſs, und die himmlische Weisheit und Tugend, der jene nachher den Platz räumen muſs, in Gegensatz (Z. 408). Auf Grund dieser doppelten Anschauung vom Lebensziele bringt er es sogar fertig, den in der Welt wirkenden Joseph in zwei verschiedenen Schriften einmal als Tugendmuster und ein anderes Mal als schwankenden, zwischen der Welt und Gott geteilten Charakter hinzustellen (Z. 407).

Von diesem höchsten Lebensziel aus betrachtet, ist denn die Leiblichkeit in echt platonischer Weise ein schweres Übel, ein „abscheulicher Kerker" für den Geist, aus dem er sich hinwegsehnt (Z. 399). In diesem Sinne wird sogar in der Erklärung der Schöpfungsgeschichte das „Lasset uns Menschen machen" als ein Herbeirufen der niederen Hilfskräfte zur Herstellung des in die Leiblichkeit eingeschlossenen Ebenbildes Gottes gedeutet. Und von dieser Betrachtungsweise aus übernimmt er auch die Seelenwanderung als

Mittel fortschreitender Läuterung von der Leiblichkeit, wo diese noch nicht zum Ziele gekommen ist, wenn er sie auch nur selten erwähnt und auf die Einzelheiten dieser Lehre nicht eingeht. Nur diejenigen Seelen, die sich vom Körperlichen frei erhalten haben, gelangen nach der Trennung vom Leibe zum ungestörten Genusse des höheren Lebens (Z. 397).

Von einer eigentlichen Schule Philos, die auf jüdischem Boden im direkten Anschlufs an ihn diese Religionsphilosophie weiter gebildet hätte, findet sich keine Spur. Um so bedeutender ist sein Einwirkung auf die christliche Theologie; aber auch auf die weitere Entwicklung dieser Richtung in der griechischen Welt bis zum Neuplatonismus hin haben seine Spekulationen einen unzweifelhaften und erkennbaren Einflufs geübt.

3. Die vom Neupythagoreismus beeinflufsten Platoniker.

Über einen entschiedeneren Rückgang auf Plato in der Akademie in den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten konnte nicht gerade viel Rühmliches berichtet werden. Die bedeutendste Erscheinung war hier Albinus um 150 nach Christus. Bei einer bedeutenden Gruppe dieser Platoniker nun zeigt sich mehr oder minder deutlich und entschieden eine Beeinflussung durch den Neupythagoreismus, ja selbst teilweise durch die jüdisch-religionsphilosophische Bewegung. Dadurch werden diese Platoniker ebenfalls zu Vorläufern der im Neuplatonismus zur Vollendung gelangenden Entwicklung, und darauf beruht das Recht, ja die Notwendigkeit, sie von den reinen Platonikern der Endphase der vorigen Periode abzusondern und als eine neue Erscheinung an dieser Stelle einzureihen.

Der Vorläufer, aber auch kaum mehr als der Vorläufer dieser Bewegung ist der durch seine umfangreiche und vielseitige schriftstellerische Tätigkeit weit über das Gebiet der Philosophie hinaus bekannt und einflufsreich gewordene Plutarch von Chäronea. Er lebte ungefähr von 48 bis

120 nach Chr. Über sein Leben und seinen Bildungsgang ist fast nur bekannt, was aus seinen eigenen Schriften entnommen werden kann. In der Philosopie hatte er, wie schon erwähnt, in den sechziger Jahren nach Chr. in Athen den Ägypter Ammonius zum Lehrer. Möglich, dafs dieser Ägypter in seiner Heimat auch schon neupythagoreische Elemente in seinen Ideenkreis aufgenommen hatte. Nach seiner athenischen Lehrzeit führte er im allgemeinen in seiner Vaterstadt ein glückliches Stillleben in engbegrenztem Kreise, bekleidete städtische oder auch landschaftliche Ehrenämter, hatte als Mitglied des Priesterkollegiums im nahen Delphi die Leitung der gymnastischen und musischen Wettkämpfe bei den pythischen Spielen und hat sich offenbar auch nachhaltig mit dem wissenschaftlichen und philosophischen Unterricht von Knaben und Jünglingen beschäftigt. Zur Erweiterung seines philosophischen Gedankenkreises über den blofsen Platonismus hinaus haben ohne Zweifel — abgesehen von einer umfassenden Lektüre — auch die vielfachen Reisen beigetragen, die ihn nicht nur durch den gröfsten Teil von Griechenland, sondern auch nach Rom und Alexandria und, wie es scheint, auch nach Kleinasien geführt haben.

Seine Schriften zerfallen in zwei grofse Gruppen, die Lebensbeschreibungen und die theoretischen Abhandlungen, die herkömmlicherweise nach dem überwiegenden Inhalt als ethische Schriften (Moralia) bezeichnet werden. Die Lebensbeschreibungen, 50 an der Zahl, werden auch als „parallele" (vitae parallelae) bezeichnet, weil bei der überwiegenden Zahl das Leben je eines berühmten Griechen und Römers in Parallele gestellt ist. So entstehen 23 Paare von Biographien; bei 19 derselben ist noch eine Vergleichung der beiden zusammengestellten Helden als besonderer Teil hinzugefügt. Es ist bekannt, wie diese von sittlichem Idealismus durchwehten, geschichtlich betrachtet aber ziemlich minderwertigen und daher heute ziemlich in Vergessenheit geratenen Biographien noch im achtzehnten Jahrhundert die begeisterungsfähige Jugend erwärmt haben. Für den philosophischen Standpunkt Plutarchs liefern sie nur geringe

Erträge und können daher für unseren Zweck aufser acht gelassen werden.

Der andere Teil der plutarchischen Schriften, die Moralia, besteht gegenwärtig aus 83 Abhandlungen. Unter diesen befindet sich eine Anzahl, die entschieden als unecht oder doch als von zweifelhafter Echtheit gelten müssen. Dafs Plutarch vielfach Schriften untergeschoben wurden, beweist auch ein angeblich von einem Sohne Plutarchs, namens Lamprios, verfafstes Verzeichnis von 210 ihm zugeschriebenen, aber grofsenteils gewifs nicht von ihm verfafsten Schriften. Diese Fälschungen auf seinen Namen beweisen, dafs er noch in byzantinischer Zeit als Schriftsteller geschätzt und gesucht war. Andernteils ist manches Echte von ihm für uns verloren. Das beweist schon der Umstand, dafs sich bei Johannes Stobäus (um 500 nach Chr.) Abschnitte aus nicht mehr vorhandenen Schriften von ihm finden. Auch die erhaltenen echten Schriften sind grofsenteils nur lückenhaft oder auszugsweise erhalten. Für seinen philosophischen Standpunkt kann aber auch ein grofser Teil dieser Schriften, diejenigen nämlich, die ganz oder so gut wie ganz den Einzelfragen der Moral und Lebensweisheit gewidmet sind, aufser Betracht bleiben. Diese Schriften, die Anleitung zu einer sittlichen und glücklichen Lebensführung, als Einzelmensch, in der Familie, in Freundschaft und geselligem Leben, sowie in der bürgerlichen Gemeinschaft geben, die Ratschläge erteilen, wie man sich Fehler abgewöhnen und löbliche Eigenschaften in sich ausbilden kann, beruhen ja wohl ihrer allgemeinen Grundrichtung nach auf seinen philosophischen Grundüberzeugungen, zeugen auch von der Liebenswürdigkeit seines Naturells und der oft überraschenden Feinfühligkeit seiner sittlichen Anschauungen, haben auch als Dokument für das im damaligen Heidentum erreichbare Mafs sittlicher Bildung ein hohes kulturgeschichtliches Interesse; einen eigentlich philosophischen Wert aber haben sie schon deshalb nicht, weil in ihnen nicht eine aus einem einheitlichen axiologischen Prinzip abgeleitete Lebensführung dargelegt, sondern das moralische Verhalten von den verschiedenartigsten Erwägungen der Klugheit und

Lebensweisheit aus empfohlen wird. Dazu kommt, dafs sie doch gar zu sehr das Gepräge der engen Verhältnisse tragen, in denen sich das Leben Plutarchs abspann. Er hält die Monarchie, das römische Imperatorentum, für die beste Verfassung, wenn nur der Herrscher wohlgesinnt und von weisen, philosophisch gebildeten Männern beraten ist. Wenn er in Nachahmung der grofsen Alten vom Wirken im Staate spricht, so schweben ihm die Verhältnisse seiner Kleinstadt vor, der die römische Herrschaft ein gewisses Mafs von städtischer Selbstverwaltung belassen hat. Und ferner erinnert seine Moral und Lebensweisheit meist doch gar zu sehr an das Niveau der Knabenschule, in deren Unterricht sie unzweifelhaft ihre nächste Verwendung und Ausbildung erhalten hatte. Es sind mit einem Worte populäre Moralschriften.

Zu den eigentlich philosophisch gerichteten Schriften Plutarchs gehören zunächst die Streitschriften gegen das stoische und epikureische System, die wir bereits früher kennen gelernt haben. Zu beiden Schulen verhält er sich ablehnend und kritisch, aber diese Kritik hatte für ihn wohl überwiegend nur theoretische und „akademische“ Bedeutung. Er macht sich daher die Abrechnung leicht, indem er, wie wir gesehen haben, ältere Gegenschriften gegen Epikur und Kolotes, gegen Chrysipp und seine Genossen, Schriften, die vor dritthalb Jahrhunderten der streitbaren Kritik eines Karneades entsprossen waren, nicht sowohl bearbeitet als einfach in Gebrauch nimmt. Rührend ist dabei der kindliche Eifer, mit dem er gegen jene schon seit drei Jahrhunderten vom Schauplatz abgetretenen Gegner seine Polemik richtet.

Seinem eigenen philosophischen Standpunkte nach ist Plutarch nun zunächst Platoniker, ein Platoniker voll hingebender Bewunderung für den grofsen Meister, aber doch ein Platoniker seiner Zeit, der, ähnlich jenem etwas späteren Albinus, den Platonismus in ein einheitliches und verständliches System zu bringen bemüht war. Dabei bot sich ihm denn, wie allen diesen spätgeborenen Verehrern Platos, als bequemster Ausgangspunkt der Timäus. Hier fand er

den persönlichen Weltbaumeister nebst den von ihm ins Dasein gerufenen Helfern bei der Weltbildung, denen er die untergeordnete Detailarbeit überläfst, hier fand er die Musterbilder, die der Weltbildung zu Grunde gelegt wurden, die Materie, als das vorausbestehende Material, die Weltseele und die zu unvergänglicher Dauer ins Leben gerufenen Menschenseelen. Auch in der grofsen Streitfrage über die Ewigkeit der Welt stellt er sich, wie Philo, mit allem Nachdruck auf den Standpunkt des Timäus (Z. 174, 3). Mit der Erklärung eines besonders schwierigen Punktes im Timäus beschäftigt sich eine seiner Hauptschriften, die freilich nicht ganz vollständig erhalten ist, die Schrift „Über die Erschaffung der Weltseele im Timäus", und auch in seinen „Platonischen Fragen" befafst sich die Hälfte dieser an schwierige Stellen Platos anknüpfenden Probleme mit Stellen des Timäus. In der ersteren dieser beiden Schriften findet sich auch die einschneidende Neuerung, die Plutarch, freilich ohne es zu wissen und zu wollen, an der Weltanschauung des Timäus anbrachte. Er hält es nämlich für eine platonische Lehre, dafs die formlose Materie, die, von Ewigkeit her existierend, den Stoff der Weltbildung abgab, von Ewigkeit her durch eine böse Seele beseelt gewesen sei. Plato lege ihr eine ungeordnete Bewegung bei. Bewegung setze aber eine Seele voraus; der Stoff an sich sei ja etwas völlig Passives oder Wirkungsloses. Also gehe die Meinung Platos auf eine ewige Beseelung der Materie, und da das Ungeregelte das Böse sei, so sei in dieser ursprünglichen bösen Seele die Quelle alles Bösen in der Welt zu erkennen. Plutarch glaubt durch diese Erklärung auch den Widerspruch zwischen der ewigen Präexistenz der Seele im Phädrus und der Erschaffung derselben im Timäus beseitigen zu können. Mit ersterer sei eben die böse Seele der Materie gemeint.

Indem so Plutarch das Böse in der Welt nicht, wie sonst in den von Plato beeinflufsten Richtungen allgemein herrschend, aus dem Stoff selbst herleitet, sondern auf ein seelisches Prinzip zurückführte, nimmt er eine ganz neue und eigenartige Stellung ein. Der unklare Gedanke, dafs das Böse

aus der Materie stamme, wird präzisiert, zugleich aber die Einschränkung des göttlichen Wirkens in der Welt durch ein ihm von Ewigkeit her gegenüberstehendes entgegengesetztes Prinzip in viel schärferer Weise als bisher zum Ausdruck gebracht.

Platonisch ist auch den Grundzügen nach seine Lehre vom Schicksal der Seele. Im Menschen ist die unvergängliche Vernunftseele mit den vergänglichen niederen Seelenteilen verbunden. Höchste Aufgabe ist, schon im irdischen Leben dieses Band zu lockern, damit nach dem Tode die Vernunftseele zu ihrem göttlichen Ursprunge zurückkehren kann. Aber auch die niedere Seele überdauert den Tod und erlischt erst dann, wenn in einem „zweiten Tode" die Trennung sich vollzogen hat. Hat die Lockerung des Bandes sich noch nicht vollzogen, so findet neue Einkörperung statt, wobei Plutarch auch ein Hinabsinken in tierische Leiber wenigstens für möglich hält.

Aber da, wo er diese Gedanken entwickelt (z. B. Leben des Romulus 28; Vom Gesicht im Monde 27 ff.), schliefsen sich Weiterbildungen an, die zum Teil schon zu dem gehören, worin er mit den Neupythagoreern übereinstimmt. Die Seelenwesen bilden eine kontinuierliche Stufenleiter von den dem höchsten Gott am nächsten stehenden Untergöttern abwärts durch Dämonen, Heroen zu den Menschen- und Tierseelen Die Menschenseele kann sich durch die über ihr liegenden Stufen aufwärts bis zu den Göttern entwickeln, sie kann aber auch abwärts sinken. Sind ja doch auch die Tiere, wie er in mehreren Schriften als gemütvoller Tierfreund ausführt, nicht ganz ohne Vernunft, und hält er schon darum, wie er in zwei Abhandlungen „Über das Fleischessen" ausführt, den Fleischgenufs für eine unschöne Gewohnheit, völlig verwerflich, wenn er in Schlemmerei ausartet, der mit grausamer Behandlung der Tiere sich verbindet. An diese Theorie schliefst sich dann der ganze Wust von übermenschlichen Wesen an, die allerlei Übernatürliches in der Welt ausrichten, Orakel bedienen, Vorzeichen geben, und denen in Wirklichkeit die meisten Kulte der Volksreligionen gelten. Hier ist die Stelle, wo die von

Plato im Timäus so scharf abgewiesene Mythologie des Volksglaubens in sein System eintritt und ihre Rechtfertigung findet. Die alten Priestermären gelten ihm als Urkunden höherer Wahrheit. In seiner Schrift „Über Isis und Osiris“ hat er seine Auslegungskunst sogar an einem ägyptischen Mythus versucht, den er allerdings für griechischen Ursprungs hält. Er vertritt auch schon die Theorie, dafs die anstöfsigen Kulte der Unvernunft und Leidenschaftlichkeit der Dämonen angepafst sind, denen sie tatsächlich gewidmet sind. In diesem Zusammenhange findet er sogar Menschenopfer verständlich. In mehreren eigens dem Gegenstande gewidmeten Schriften sucht er von diesem Standpunkte aus die Vorgänge an den Orakelstätten verständlich zu machen und den Verfall der Orakel zu erklären. Von ihm aus rechtfertigt er den Glauben an Schutzgeister und erklärt in einer eigenen ausführlichen Schrift das „Daimonion“ des Sokrates für einen solchen. Diese Art Schriften Plutarchs treten meist als Nachahmungen der platonischen Dialoge auf, bisweilen, wie die über das sokratische Daimonion, mit novellenartiger Einkleidung. Die Verbreitung und Beliebtheit, die seine Schriften schon infolge ihres sprachlichen Reizes genossen, mufste auch ihrem Gehalt eine bedeutende Wirksamkeit verschaffen. Man mufs urteilen, dafs gerade diese Seite der Bewegung, die wir betrachten, die scheinbar wissenschaftliche Rechtfertigung der Abgeschmacktheiten des heidnischen Glaubens und Kultus, an ihm den wirksamsten Vertreter gefunden hat. Plutarch ist der wirksamste Vorläufer der neuen Bewegung nach der Seite der Restauration des Heidentums.

Aber auch sonst zeigt sich Plutarch vielfach vom Neupythagoreismus beeinflufst. Er bekennt sich öfter ausdrücklich zu dieser Quelle seiner Ansichten (Z. 163, 2). Wenn er auch keine der neupythagoreischen Schriften ausdrücklich anführt, so kann doch kein Zweifel sein, dafs, wenn er Pythagoreer sagt, er die Neupythagoreer meint. Ein direkter Einflufs zeigt sich darin, dafs er bei der Konstruktion der Weltseele und der Weltbildung neben den Ideen den Zahlen eine ausschlaggebende Bedeutung zuweist

und auch sonst im neupythagoreischen Sinne von der Eins und der unbestimmten Zweiheit und von der Bedeutung der einzelnen Zahlen redet (Z. 173; 170, 4). Ferner aber auch in der Fassung des Gottesbegriffs. Er bekennt sich zwar ausdrücklich zur platonischen Ansicht und will durchaus nicht jede direkte Einwirkung des höchsten Gottes auf die Welt verneinen (Z. 166 f.; 169). Dennoch aber betont er in neupythagoreischer Weise die abstrakte Geistigkeit Gottes, von dem man nur aussagen könne, dafs er sei, der schlechthin einfach und über jede Bedürftigkeit, also auch über Begehren und Streben, erhaben sei (Z. 167), und auch die überschwengliche Fülle der untergeordneten Mittelwesen, an die das Wirken in der Welt gebunden ist, hat zur notwendigen Konsequenz das Zurücktreten des göttlichen Wirkens auf die Welt. Und ebenso zeigt sich endlich in der starken Betonung des jenseitigen Einswerdens der Vernunftseele mit der Gottheit als letzten Lebenszieles der Einflufs der Zeitphilosophie.

Weitere Vertreter dieses neupythagoreisch umgestalteten Platonismus, wenn auch mit weniger philosophischen Zügen, sind der geistvolle und gelehrte Rhetor und Sophist Maximus von Tyrus, von dem zahlreiche Vorträge erhalten sind, und der populäre Schriftsteller Apulejus von Madaura in Numidien, beide der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörig. Von Apulejus ist aufser anderen Schriften eine Art von philosophischem Roman, die „Metamorphosen“, erhalten. In diesem findet sich als eine Episode das berühmte Märchen von Amor und Psyche. Es enthält in novellenhafter Ausstaffierung echte Volksmärchenzüge; doch scheint der Verfasser in diese einen tieferen symbolischen Sinn hineingelegt zu haben, indem er unter der Gestalt der Psyche (Seele) das Schicksal der an die Leiblichkeit gebannten und sich nach Vereinigung mit ihrem Schutzgeist oder mit der Gottheit sehnenden Seele zur Darstellung bringt. Auch sonst tritt bei ihm mehr die religiöse als die philosophische Seite dieser Richtung hervor (Z. 203 ff.).

Auch der Verfasser einer Schrift gegen das Christentum unter dem Titel „Wahres Wort“, namens Celsus, um 177 nach Chr., gehört dieser Richtung an. Die Schrift selbst ist verloren, ihre Hauptgedanken sind aber aus der Gegenschrift des Kirchenschriftstellers Origenes († 242) „Wider Celsus“ zu erkennen. Bei ihm tritt der ursprüngliche Dualismus der beiden Welten, des Geistigen und der Materie, in schroffster Ausprägung hervor. Gott mit den Untergöttern und Dämonen als seinen Dienern und Werkzeugen und der unsterblichen Menschenseele auf der einen, die Materie, die in ihrem Wesen nicht geändert werden kann, auf der anderen Seite. Die böse Weltseele Plutarchs hat er so wenig wie die beiden Vorgenannten übernommen. In den Gottheiten der verschiedenen Volksreligionen kommen, nur in verschiedener Einkleidung, stets die gleichen Grundwahrheiten, wie sie die Philosophie erkannt hat, zum Ausdruck, und so ist es berechtigt, dafs jedes Volk am herkömmlichen Kultus der besonderen Gottheiten, unter deren Schutze es steht, festhalte. Hier trat also diese Richtung schon direkt in den Dienst der Verteidigung des Heidentums gegenüber dem Christentum. Ein gewisser Attikus, von dem sonst nur wenig bekannt, hat sich auch die böse Weltseele von Plutarch angeeignet (Z. 214; III. 1, 808 f.).

Den Höhepunkt dieser Richtung bildet Numenius aus Apamea in Syrien, ebenfalls der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörig. Dies ergibt sich schon aus der Art und Weise, in der er in des Porphyrios Leben Plotins, des Begründers des neuplatonischen Systems, in auffälliger Weise diesem Denker nahegerückt wird. Hier wird berichtet, dafs Amelius, der älteste und treueste Schüler Plotins, fast alle Bücher des Numenius abgeschrieben und gröfstenteils auswendig gelernt hatte (c. 3). Ferner, dafs im Verkehr Plotins mit seinen Schülern aufser anderem auch Schriften des Numenius vorgelesen zu werden pflegten (c. 14), sowie dafs gegen Plotin der Vorwurf erhoben wurde, er habe seine Lehren aus Numenius entlehnt, was den genannten Amelios zur Abfassung einer eigenen Schrift

„Über die Lehrunterschiede des Numenios und Plotin“ veranlafste (c. 17 f.).

Numenios, über dessen Lebensverhältnisse nichts bekannt ist, hatte, wie schon die vorstehende Erwähnung seiner Schriften zeigt, eine gröfsere Zahl von Schriften verfafst. Aus vieren derselben sind, hauptsächlich beim Kirchenhistoriker Eusebios, zum Teil gröfsere Bruchstücke erhalten. Zunächst aus einer Schrift „Über die Unterschiede der Akademiker von Platon“. Wir ersehen daraus, dafs Numenios eine recht eigenartige Ansicht über Wesen und Herkunft der wahren Philosophie hatte. Nicht nur Plato, sondern schon Sokrates haben ihre Lehre vollständig von Pythagoras überkommen. Aber auch Pythagoras ist nicht der Schöpfer derselben. Sie stammt von den „angesehensten Völkern“, nämlich aus den Schriften der Brahmanen, Magier, Ägypter und Juden. Wir erfahren auch aus anderen Zeugnissen, dafs Numenios insbesondere die biblischen Schriften öfter anführte. So einen Vers aus der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte einfach mit den Worten „der Prophet sagt“ (Porph. antr. nymph. 10). Auch sonst habe er häufig Aussprüche des Moses und der Propheten, ja sogar Jesu (doch ohne ihn zu nennen) angeführt und erklärt. Ja, er benutzte sogar eine jüdische Legende von einem Wettkampfe des Moses mit den ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres in Bezug auf den beiderseitigen Besitz übernatürlicher Kräfte bei Gelegenheit der ägyptischen Plagen. Im Sinne dieser Auffassung nannte er denn auch Plato einen „attisch redenden Moses“, wobei natürlich vornehmlich wieder an die Weltbildungslehre des Timäus zu denken ist (Z. 217, 5; 218, 1).

Schon aus diesen Zügen erkennen wir, dafs er nicht nur vom Neupythagoreismus, sondern auch von der jüdisch-alexandrinischen Philosophie beeinflufst war. Geht er doch in der Betonung des Abhängigkeitsverhältnisses der Griechen vom Alten Testament, soweit uns bekannt, noch über Philo hinaus.

Vornehmlich aber hatte er in dieser Schrift nachgewiesen, dafs die sämtlichen Akademiker von Speusippos bis Antiochos

von Askalon, desgleichen aber auch Aristoteles und der Stoiker Zenon vom Platonismus vollständig abgewichen seien.

Die zweite dieser Schriften handelte „Über das Gute" und enthielt seine eigene, wie er glaubte, durchaus aus Plato entlehnte Lehre. Diese Schrift bestand aus sechs Büchern und war in der Form eines platonischen Dialogs abgefafst. Der Gedankengang läfst sich aus den erhaltenen Fragmenten nur noch teilweise und in den äufsersten Umrissen erkennen. Unter dem „Guten" versteht der Verfasser in Anlehnung an Plato das höchste Prinzip der Welt des wahrhaft Seienden, der Ideenwelt oder der intelligiblen Welt. Er betont von vornherein, dafs die Erkenntnis desselben nicht aus der Sinnenwelt geschöpft, sondern nur durch ein Zurückgehen in die Stille des innersten Bewufstseins erlangt werden kann. Denn es ist das Eine (Fr. 10; die Fragmente nach Thedinga, De Numenio philos. platonico, I. D., Bonn 1875). Wir erkennen hier gleich, dafs Numenios im Sinne der Neupythagoreer den höchsten Punkt der intelligiblen Welt in eine abstrakte Ferne rückt. Die unbegrenzte Materie, fährt er fort, ist unvernünftig, unerkennbar, in ungeordneter Bewegung, also nicht das Seiende. Dies mufs ein Unbewegtes und Unkörperliches sein (Fr. 12). Von Ewigkeit stehen sich diese beiden Prinzipien, die Einheit und die unbegrenzte Zweiheit, gegenüber (Fr. 14). Da die Materie nach Plato einer untergeordneten Bewegung teilhaft ist, so mufs in ihr eine böse Seele sein, die Quelle alles Bösen in der Welt. Sie ist stofflos, auch nach der Weltbildung der Vorsehung widerstrebend, die Ursache des blinden Zufalls. Die weltbildende Kraft kann diesen Einflufs einschränken, aber nicht aufheben (Fr. 16—18).

Nun verharrt aber die Gottheit ohne Bewegung und Veränderung im Zustande der Einerleiheit und tritt niemals aus sich heraus (Fr. 19—22). Numenios mufs bei diesem Gedanken ausführlich verweilt, dafür auch die vermeintlichen Zeugnisse aus den orientalischen Religionssystemen beigebracht und auf die höheren, übernatürlichen

Kräfte hingewiesen haben, die durch die Gemeinschaft mit diesem höchsten Seienden erlangt werden. Darauf deuten wenigstens die dürftigen Bruchstücke hin, die aus dem mittleren Teil der Schrift erhalten sind (Fr. 23 f.).

Er spricht dann von dem Weltbildner (Demiurg). Dieser ist nicht der oberste Gott selbst, sondern nur ein Bild und eine Nachahmung seiner Güte. Dessen Nachbildung aber ist wieder die schöne Welt, geschmückt durch die Anwesenheit des Schönen. So ist die Welt der dritte Gott. Der erste Gott ist schlechthin einfachen Wesens, der zweite und dritte einheitlich, aber mannigfaltig (Fr. 25 f., 36). Der Weltbildner gestaltet und lenkt die Welt, aber wie ein Steuermann zu den Sternen blickt er dabei zu den Ideen und zum obersten Gott empor, dem „Guten an sich“ (Fr. 32—34). Es ist deutlich, dafs hier der weltbildende Gott des „Timäus“ zu Gunsten der ebenfalls aus Plato entlehnten Lehre vom „Guten“ als oberstem Prinzip in die zweite Stelle gerückt wird.

Die dritte Schrift war betitelt „Über das Geheimnisvolle bei Plato“. Aus der einzigen über ihren Inhalt erhaltenen Angabe (Fr. 41) ergibt sich, dafs nach der Ansicht des Numenios Plato, um nicht das Schicksal des Sokrates zu erleiden, manches nur in dunklen Andeutungen gesagt hat. Diese Annahme diente ihm natürlich zur Rechtfertigung dafür, dafs er, obwohl er reiner Platoniker sein wollte, in manchen Punkten doch über den Buchstaben Platos hinausging.

Aus der vierten Schrift, „Über die Unsterblichkeit der Seele“, erfahren wir einige Besonderheiten der Lehre des Numenios. Da auch die Materie durch die böse Seele beseelt ist, so erstreckt sich die Unsterblichkeit auf alles Körperliche, bis hinab zu den unorganischen, nur durch die physischen Kräfte zusammengehaltenen Körpern (Fr. 55). Die menschliche Seele besteht, von der Zahlentheorie aus betrachtet, aus der Einheit (dem göttlichen oder vernünftigen Bestandteil) und der unbestimmten Zweiheit (dem der Seele der Materie zugehörigen Bestandteil; Fr. 46). Er nahm deshalb geradezu zwei Seelen an, die vernünftige und

die unvernünftige, beide unsterblich (Fr. 53). Für die im Leben rein erhaltene Vernunftseele nahm er ein Aufgehen in das höhere Prinzip bis zur Unterschiedslosigkeit an (Fr. 51). Ist sie vom Körper (d. h. von der bösen Seele) her verunreinigt, so nimmt sie tierische Gestalt an, und nach dieser Ähnlichkeit bestimmt sich ihr Geschick, indem sie — ganz wie bei Plato — in das ihrem Wesen entsprechende Tier übergeht (Fr. 57).

Von einigen anderen Schriften des Numenios sind uns nur die Titel erhalten. Wir sehen aber schon aus diesem Wenigen, dafs er mit selbständigem Denken den Platonismus weiterbildete und so in der Tat den Übergang zur vollendeten Ausbildung dieser Richtung im Neuplatonismus darstellt.

Zweiter Abschnitt.

Die Vollendungszeit im Neuplatonismus (von ca. 230 an).

Erst im Neuplatonismus kommen die beiden Eigentümlichkeiten dieser Periode, die eigentlich philosophische, der Verzicht auf irdisches Glück als Folge der mystischen Flucht aus dem bewufsten Leben überhaupt und die kultur- und religionsgeschichtliche als Verteidigung des Heidentums auf der gleichen metaphysischen Grundlage, zur klaren und folgerichtigen Ausbildung. Diese Entwicklung vollzieht sich in drei Hauptstufen, der römischen Schule seit 244, der syrischen Schule seit etwa 300 und der Schule von Athen seit etwa 400. Und da die römische Schule zunächst ein Vorspiel in Alexandria und dann im Anschlufs an ihren Stifter Plotin noch eine weitere Entwicklung und eine Nachgeschichte bis 525 hat, so ergibt sich für sie wieder eine Dreiteilung, so dafs das Ganze in fünf Phasen zur Darstellung gebracht werden kann.

1. Ammonius Sakkas (ca. 215—242).

Als der erste Vertreter der neuplatonischen Lehre galt in der Schule Ammonius Sakkas. Dieser war der

Sohn christlicher Eltern (Porphyr. b. Eus. K. G. VI. 19). Es läfst sich freilich nicht feststellen, in welcher der damals noch recht vielgestaltigen christlichen Richtungen er aufgezogen wurde und wieviel er überhaupt von den Lehren des Christentums abbekam. Er war nämlich, ehe er sich der Philosophie zuwandte, Last- oder Sackträger (Theodoret. cur. gr. aff. VI. S. 96), wahrscheinlich in Alexandria, also von niederer Herkunft. Der Beiname Sakkas ist nur eine Abkürzung von saccophóros, Sackträger. Die näheren Umstände dieses Umschwunges und die seine philosophische Richtung bestimmenden Einflüsse sind gänzlich unbekannt. Natürlich wird er seinen Platonismus — denn als einen Fortsetzer der Richtung, die der Platonismus z. B. in einem Numenius angenommen hatte, müssen wir ihn jedenfalls ansehen — nicht aus den Fingern gesogen haben und als ein ganz neuer Anfänger aufgetreten sein. Alexandria bot in dieser Beziehung genug, mehr als irgend eine andere Stadt der damaligen Welt.

Da schon der um 185 geborene christliche Kirchenschriftsteller Origenes mit der gröfsten Wahrscheinlichkeit als sein Schüler angesehen werden mufs (Porphyr. an der eben angef. Stelle), so mufs seine Lehrtätigkeit schon um 215 begonnen und nach den Zeugnissen über die Schülerschaft Plotins bei ihm sich bis etwa 242 erstreckt haben. Da er nichts geschrieben hat und die dürftigen Zeugnisse über seine Lehre auf neuplatonischen Angaben aus dem 5. Jahrhundert beruhen, läfst sich über den Charakter seiner Lehre nichts Sicheres feststellen. Sicher ist jedoch, dafs er die Immaterialität der Seele und die Existenz einer überweltlichen Vernunft- und Ideensphäre lehrte. Ob dagegen schon er die bei Philo und einigen Neupythagoreern hervorgetretene abstrakte Zuspitzung dieser überweltlichen Sphären in den Platonismus übertragen hat, ist nicht überliefert. Doch findet sich dieser abstrakte Gottesbegriff auch bei Origenes (Z. II. 2. 452 ff.). Dafs er eine bedeutende Persönlichkeit war, dafür zeugt die hohe Verehrung und das Zeugnis seiner Schüler (Porphr. Leben Plotins 20), unter denen als die bedeutendsten aufser Plotin und dem schon

erwähnten christlichen Origenes noch genannt werden ein anderer Origenes und der freilich mehr als Grammatiker wie als Philosoph bedeutende Longinus, bekannt durch sein tragisches Ende.

2. Plotin (204—269).

Der wirkliche Begründer des neuplatonischen Systems ist Plotin. Die hauptsächlichsten Nachrichten über seine Person verdanken wir einer kleinen Schrift seines Schülers Porphyrius „Über das Leben Plotins und die Anordnung seiner Schriften", der in den Jahren 262—67 seiner Schule angehörte. Dieser berichtet, er habe es nicht über sich vermocht, über seine Eltern und Herkunft etwas zu berichten. Sogar seinen Geburtstag habe er verheimlicht. Porphyrius führt dies darauf zurück, dafs er sich geschämt habe, „in einem Körper zu wohnen". Er führt dafür auch noch andere Züge an. So, dafs er sich weigerte, sich für seine Schüler malen zu lassen, so dafs man nur mit List ein Bild von ihm habe erlangen können, indem ein Maler seinen Vorträgen beiwohnte und dann aus dem Gedächtnis das Bild fertigstellte. So ferner, dafs er Bäder verschmäht und sich mit täglichen Abreibungen begnügt habe, dafs er trotz eines schweren Unterleibsleidens Klystiere und animalische Arzneien (als Vegetarianer) verweigert habe u. dgl. (c. 1 f.). Anderweitig ist bekannt, dafs er aus einer kleinen Stadt Ägyptens stammte (Z. 466, 4).

Auch über seine philosophische Entwicklung weifs Porphyr nur wenig zu berichten. Erst in seinem 28. Lebensjahre habe ihn ein heftiger Drang zur Philosophie ergriffen. Er habe die Vorträge der angesehensten Philosophen Alexandriens gehört, sei aber stets betrübt und unbefriedigt von dannen gegangen, bis ein Freund, dem er sein Leid geklagt und der sein eigentliches Bedürfnis erkannt habe, ihn dem Ammonius zugeführt habe. Nachdem er diesen gehört, sagt er: „Der ist es, den ich suchte!" und bleibt nun elf Jahre im eifrigsten Verkehr mit Ammonius, bis zu dessen Tode. Darauf schlofs er sich, „um die Weisheit der

Perser und Inder kennen zu lernen“, im Alter von 39 Jahren, also 243, einem Zuge des Kaisers Gordianus (238—44) gegen die Perser an. Gordianus wurde aber in Mesopotamien geschlagen und fiel, und nur mit genauer Not und ohne die orientalische Weisheit kennen gelernt zu haben, konnte sich Plotin nach Antiochia retten. Von dort begab er sich, 40 Jahre alt, also im Jahre 244, nach Rom. Er habe aber, erzählt Porphyr weiter, gemäfs einem gemeinsamen Gelübde der Hauptschüler des Ammonius, dessen Lehre als Geheimlehre zu behandeln, zunächst noch nicht die Sätze des Ammonius vorgetragen und erst, als die Genossen von ihrer Verpflichtung abgegangen, dies ebenfalls und zwar zunächst nur in mündlichem Vortrage getan (c. 3).

Zur Zeit, als Porphyrius bei ihm war (262—67), stand diese mündliche Lehrtätigkeit auf ihrem Höhepunkte. Eine anmutige, geistig verklärte, enthusiastische und doch milde Persönlichkeit, gewandter Vortrag, unermüdliche Bereitwilligkeit, auf die Fragen der Schüler einzugehen und ihre Bedenken Tage lang mit ihnen durchzusprechen (c. 13). Ein aristokratisches Publikum hatte sich herangefunden (c. 7 und 9); sogar der Kaiser Galienus (260—268) und dessen Gemahlin Salonina verehrten ihn. Hieran knüpft Porphyr eine merkwürdige Erzählung. Plotin habe vom Kaiser die Erlaubnis erbeten, eine angeblich in Kampanien vorhanden gewesene, aber wieder zerstörte Philosophenstadt wieder aufzubauen. Der Kaiser sollte dieser Stadt das umliegende Gebiet schenken; die Bewohner sollten „nach den Gesetzen Platos“ (also wohl nicht nach dem „Staate“, sondern nach den „Gesetzen“?) regiert werden, die Stadt Platonopolis heifsen. Er selbst wollte mit seinen Anhängern dorthin ziehen. Die Ausführung des Planes sei nur durch die Ratgeber des Kaisers hintertrieben worden (c. 12).

Erst zehn Jahre nach dem Beginn seiner Lehrtätigkeit (c. 3) habe Plotin angefangen, seine Lehre, und zwar in der Form einzelner Abhandlungen über die gerade aufgeworfenen Probleme (c. 4. 5), aufzuzeichnen. Zur Zeit seines Eintreffens bei Plotin (262) habe die Zahl dieser Aufzeichnungen

bereits 21 betragen, die Porphyr aufzählt. Sie seien jedoch nur ganz zuverlässigen Anhängern zugänglich gewesen. Während der fünf Jahre seines Verkehrs mit Plotin seien 24 weitere Abhandlungen hinzugekommen und in den beiden letzten Lebensjahren Plotins (268 und 269) noch 9, so dafs die Gesamtzahl 54 betragen habe. Nach dem Urteil Porphyrs (c. 6) soll die mittlere dieser drei Gruppen die bedeutendste sein. Wenn er jedoch das Zurückstehen der ersten 21 Stücke durch die „Jugendlichkeit“ begründet, so mutet das seltsam an, da sie nach seinem eigenen Zeugnis zwischen das 54. und 59. Lebensjahr Plotins fallen. Eher hat seine Erklärung des geringeren Wertes der letzten 9 Abhandlungeu aus der Kränklichkeit der letzten Lebensjahre eine Berechtigung.

Porphyrius hat diese 54 Abhandlungen ohne Rücksichtnahme auf die Entstehungszeit nach sachlichen Gesichtspunkten, die er (c. 24—26) angibt, in sechs Gruppen von je neun Abhandlungen (Enneaden) angeordnet und veröffentlicht, und in dieser Anordnung sind sie auf uns gekommen. Ob er mit dieser Anordnung das Richtige getroffen, kann zweifelhaft sein; auffällig ist z. B., dafs er gerade die vorletzte, der allerletzten Lebenszeit Plotins angehörige und allerdings durch eine gewisse Unsicherheit der Gedankenführung auffallende Abhandlung an die Spitze des Ganzen gestellt hat. Bei dem Mangel eines Strebens nach systematischer Geschlossenheit in diesen Schriftstücken kommt jedoch auf die Anordnung nicht viel an. Auch der Versuch, sie in der Reihenfolge ihrer Entstehungszeit zu lesen und so einer etwaigen Fortentwicklung des plotinischen Gedankenkreises auf die Spur zu kommen, liefert kein Resultat. Höchstens finden wir in den älteren Abhandlungen mehr enthusiastische Frische, später mehr verstandesmäfsige Lehrhaftigkeit.

Die meisten dieser Abhandlungen haben die Ausdehnung gröfserer oder mittelgrofser Essays. Nur wenige sind von geringerem Umfange; nur in einem einzigen Falle (I. 9: Über die Berechtigung des Selbstmordes) beträgt die Ausdehnung weniger als eine Druckseite. Mit Recht rühmt

Porphyr (c. 14) ihre gedrängte, geistvolle, gedankenreiche, begeisterte und ohne Ostentation von reicher Kenntnis der gesamten bisherigen Philosophie durchdrungene Schreibart. In einfachstem Ausdruck, mit fast spielender Leichtigkeit, häufig mit enthusiastischer Wärme werden die abstraktesten Probleme eines weltfremden Denkens behandelt. Porphyr berichtet (c. 8), Plotin habe das reiflich Durchdachte mit rapider Schnelligkeit zu Papier gebracht und dabei noch eine Unterhaltung geführt. Freilich sei seine Schrift unschön und unorthographisch gewesen; ein nachheriges Durchlesen und Durchkorrigieren des Geschriebenen sei ihm schon wegen der grofsen Schwäche seiner Augen unmöglich gewesen.

Schon bei den unmittelbaren Anhängern Plotins zeigt sich die Neigung, ihm eine unbedingte Verehrung zu erweisen, ja, ihm eine fast übermenschliche Stellung als Wundermann einzuräumen. In seinem Hause befand sich eine förmliche Kolonie von verwaisten Knaben und Mädchen vornehmen Standes, die von den Eltern im Sterben seiner Obhut anvertraut wurden und für deren Erziehung und Vermögensverwaltung er mit der gröfsten Gewissenhaftigkeit Sorge trug (c. 9). Man legte ihm einen bis zum Herausfinden eines Diebes unter den Sklaven einer vornehmen Dame und bis zur Vorhersagung der Geistesentwicklung und des Lebensschicksals junger Leute gehenden psychologischen Scharfblick bei (c. 11). Ja, man schrieb ihm, wie einem göttlichen Wesen, übernatürliche Kräfte zu. Ein angeblicher Philosoph und ehemaliger Schüler des Ammonius, namens Olympius, verstand sich auf die Kunst, durch Zauberformeln die Kräfte der Gestirne in verderblicher Weise auf bestimmte Personen zu lenken und setzte diese gegen Plotin in Bewegung. Plotin merkte stets sofort, wenn Olympius gegen ihn wirkte, und die Kraft seiner Seele (als einer den Gestirnseelen ebenbürtigen Gottheit!) war so grofs, dafs er die gegen ihn ins Spiel gesetzten Kräfte auf den Angreifer zurückzulenken vermochte. Olympius wurde jedesmal von krampfartigen Zusammenziehungen der Glieder befallen und gab schliefslich seine

Versuche auf. Von ähnlichem Kaliber ist die Erzählung, wie ein ägyptischer Beschwörer, der es versteht, den Menschen ihren Dämon sichtbar zu zitieren, nicht wenig überrascht ist, bei Plotin statt eines Dämons einen Gott erscheinen zu sehen (c. 10). Derselbe Sinn liegt in der Erzählung, dafs im Momente seines Todes eine Schlange unter seinem Bette hervorgekrochen und in einer Wandritze verschwunden sei (c. 2).

In der Darstellung seiner Lehre, wie sie die „Enneaden“ bieten, ist das Verhältnis der Güterlehre zur theoretischen Lehre von der Welt und dem Weltgrunde noch nicht zum vollen Bewufstsein gelangt. Es überwiegt bei weitem das theoretisch-metaphysische Interesse. Ihm ist in diesen Darstellungen bei weitem der breiteste Raum gewährt. Wohl wird aus der scharf ausgeprägten Fassung des obersten Weltprinzips als eines schlechthin einfachen, bestimmungslosen die Konsequenz gezogen, dafs nur in einer bis zur Bewufstlosigkeit gesteigerten Vereinfachung des seelischen Lebens das wahre Lebensziel zu erkennen sei, und Porphyrius berichtet (c. 23), dafs während seines fünfjährigen Zusammenseins mit Plotin diesem das Ziel des Einswerdens mit dem über alles erhabenen Gotte in unbeschreiblicher Weise ohne irgend welche Kraftanstrengung viermal zu teil geworden, ein Vorzug, der von ihm selbst, Porphyr, nur einmal im Alter von 68 Jahren, also um 300, mehr als 30 Jahre nach Plotins Tode, erreicht worden sei. Daneben aber wird in den Enneaden die Lehre vom Lebensziel, die gegen das Theoretische auffällig zurücktritt, mehr in stoisch-platonischer Weise behandelt, und auch die Tugendlehre zeigt noch nicht die volle konsequente Durchbildung in Übereinstimmung mit den metaphysischen Lehren, die später erreicht wurde. Die wesentlichen Züge seiner Lehre, wie sie ohne systematische Ordnung in den Enneaden in vielfach wiederholter Ausführung zu Tage treten, sind folgende.

Den Ausgangspunkt seines Denkens bildet durchaus die Gedankenwelt der platonischen Schriften. Er lebt so vollständig in den hauptsächlichen Schriften Platos, zu dem er

mit der höchsten Verehrung aufblickt, er hat diese Gedankenwelt so vollständig durchdrungen und angeeignet, dafs ihm eine leichte Hindeutung auf den gerade vorschwebenden platonischen Gedanken oder Ausspruch genügt und er jede weitere Explikation des Zusammenhangs u. dgl. verschmäht. Kein Zweifel, er hält sich selbst für einen reinen Platoniker und glaubt selbst seine eigenartigsten Lehren aus Plato geschöpft zu haben, obwohl er über den Beweis dafür, wo er überhaupt einen solchen für nötig hält, mit leichter Andeutung hinweggeht. Auch seine ganze Darstellungsweise trägt platonische Färbung und wird oft selbst in mehr zufälligen Einzelzügen zur handgreiflichen Nachahmung Platos. Selbstverständlich erscheint ihm dabei der Platonismus als ein einheitliches, unterschiedsloses und widerspruchsfreies System. Die Verschiedenheiten werden entweder nicht bemerkt oder, wo sie, wie etwa zwischen dem Timäus und Phädrus, zu unbestreitbar hervortreten, wird ohne viel Umstände darüber hinweggeschritten.

Und doch hat die platonische Metaphysik bei ihm — wohl überwiegend unbewufst — eine ganz charakteristische Modifikation erfahren, die überall als Grundvoraussetzung seines Gedankensystems hervortritt und für die er auch Beweise beibringt. Die übersinnliche Welt Platos hat bei ihm eine ganz bestimmte Gliederung erhalten, die er auch bei Plato unbefangen voraussetzt, teilweise auch in ihn hineinzudeuten versucht und die für seine ganze Weltanschauung das eigentlich Ausschlaggebende ist. Das Wesentliche ist hier folgendes.

Es gibt eine intelligible, d. h. rein immaterielle, seelische, geistige Welt, die nicht durch Empfindung, durch die Sinne, sondern nur durch Denken oder seelische Anschauung zu erfassen ist. Diese ist ewig; in ihr kommt keine die Zeit zur Voraussetzung habende Veränderung, kein Werden und Vergehen, kein Geschehen im sinnlich-körperlichen Sinne vor. Wenn in ihr von einem Zeugen oder Gezeugtwerden, von einem Hervorgehen des einen aus dem anderen die Rede ist, so darf das immer nur im Sinne ewiger und unveränder-

licher Wesensverhältnisse der Bestandteile untereinander verstanden werden.

Diese intelligible Welt ist aber in ihrer ewigen Daseinsweise reich gegliedert; sie bildet eine Stufenfolge vom Vollkommneren zum minder Vollkommnen. Das Bessere ist — natürlich nicht zeitlich, sondern nur ideell, dem Wesen und Gedanken nach — das Frühere (IV. 7, 11; V. 9. 1).

Plato hatte eine gewisse Vereinheitlichung seiner Ideenwelt durch Einführung der beherrschenden und zusammenfassenden Idee des Guten angestrebt. Dies Gute ist aber bei ihm wohl nur das allen Ideen gemeinsame Vernünftige, Zweckvolle. Plotin beruft sich auf diesen platonischen Gedanken (VI. 7, 37), indem er das Gute, das bei ihm das schlechthin vollkommenste Stück dieser geistigen Welt bedeutet (V. 6, 4. 6), über sämtliche anderen Teile dieser Geisterwelt hinausgerückt. Als das Vollkommene mufs es einheitlich sein, und zwar nicht blofs durch Teilnahme an der Idee des Einen, sondern seinem eigenen Wesen nach (V. 5, 6; VI. 9, 1). Als einheitlich darf es nicht denkend sein, denn das Denken setzt, selbst schon als Denken seiner selbst im Selbstbewufstsein, eine Spaltung in das denkende Subjekt und das gedachte Objekt voraus (VI. 7, 37, 39).

Als das Vollkommene mufs es aber vor allem selbstgenugsam sein, d. h. keines anderen zu seiner Existenz in irgend einem Sinne bedürfen. Dadurch wird zunächst alles Streben nach irgend etwas ausgeschlossen. Denn wer nach etwas strebt, ist dessen bedürftig, also sich nicht selbst genügend. Auch das denkende Erfassen seiner selbst setzt ein Bedürfen voraus und ist daher auch unter dem Gesichtspunkte der Selbstgenugsamkeit vom Urwesen ausgeschlossen (V. 6, 4). Plotin fafst aber den Begriff der Selbstgenugsamkeit in solcher Zuspitzung, dafs er sagt, das Vielfache sei schon deshalb ein Bedürftiges, weil es seiner Bestandteile und eines Ortes bedürftig sei (VI. 9, 6).

So kann das oberste Prinzip (das „Erste“, wie es häufig genannt wird) nur durch verneinende Urteile bezeichnet werden. Alle Prädikate und Attribute müssen ihm ab-

gesprochen werden, nicht nur Leben, Bewegung, Bewufstsein, Streben, sondern sogar das Sein. Das Sein beginnt erst da, wo eine Mannigfaltigkeit ist. Es hat keine Gestalt, auch nicht im intelligiblen Sinne des begrifflich Erkennbaren oder geistig Anschaubaren (VI. 9, 6). Es ist namenlos, unaussprechlich. Wir bezeichnen es, so gut wir können, aber eben nur durch negative Aussagen (V. 3, 13).

Zur äufsersten Paradoxie spitzt sich diese Denkrichtung zu, wenn gesagt wird: das Erste ist das Gute dadurch, dafs es nichts hat. Wer ihm etwas beilegt, nimmt ihm dadurch sein Wesen als das Gute (V. 5, 13). Hier wird zugleich deutlich, dafs Plotin unter dem „Guten“ abweichend von Plato das Vollkommene versteht.

Trotz dieser abstrakten Einfachheit nun aber ist in diesem Urprinzip die Fülle aller Kräfte dieser geistigen Welt beschlossen, die durch ein spontanes Überquellen ewig aus ihm hervorgehen. Wie ein vollkräftiger Organismus mufs es sich zeugend betätigen. Die so aus ihm hervorgehende nächstniedrige Stufe der intelligiblen Welt ist die des Intellekts, der zugleich der Ort der platonischen Ideenwelt ist. Der Intellekt ist in anschauendem Denken dem „Ersten“ zugewandt. Ebenso denkt er aber auch anschauend sich selbst. Er mufs also als selbstbewufst vorgestellt werden. Und zwar verläuft diese doppelte Richtung des anschauenden Denkens in ewiger, unveränderlicher Weise (II. 9, 1; V. 3, 7). Das unter ihm Liegende aber ist von diesem Denken ausgeschlossen (V. 3, 6). Der Intellekt ist zugleich das erste Seiende in dem scharf ausgeprägten Sinne des Wortes.

Das Denken seiner selbst ist zugleich das Denken einer Vielheit von Begriffen oder Ideen. Diese sind aber nicht nur Gedanken, sondern zugleich Realitäten, Wesenheiten. Sie sind ferner nicht nur Gattungstypen, wie bei Plato; auch individuelle Nuancen kommen in ihnen zum Ausdruck (V, 7, 1—3; IV. 3, 12). Wenigstens ein Teil nämlich dieser Ideen, die höheren unter ihnen, sind zugleich Intelligenzen, Vernunftseelen von verschiedenen Vollkommenheitsstufen (V. 9, 8). Sie sind als solche zugleich Götter, doch kommt

den vollkommensten unter ihnen wohl noch in besonderem Sinne die Bezeichnung als Götter zu (V. 1, 7). Diese Vielheit ist aber doch wieder durch den Intellekt zur Einheit zusammengeschlossen; die vielen Götter sind ein Gott (V. 8, 4). Diese Ideenwelt ist ferner, nicht ganz wie bei Plato, das Schöne an sich. Schönheit im Unsinnlichen ist Vernünftigkeit, Tugend, Sein. Die höchste Schönheit freilich kommt dem Ersten, der Quelle alles Seins, zu (I. 6, 1—7). Dies ist aber auch zugleich wieder wegen seiner Qualitätslosigkeit das „Überschöne“.

Durch spontane Betätigung der Vollkraft dieser zweiten Stufe geht dann aus ihr auf ewige Weise die dritte Stufe hervor, die Seele oder Weltseele. Sie ist das Prinzip des Lebens in einem engeren Sinne, des Begehrens im Sinne der Tierwelt und des niedrig Menschlichen, ferner des Vegetativen, wie es sich in der Pflanze zeigt, und der Kräfte in den unorganischen Naturkörpern IV. 7, 10). Auf dieser Abstufung beruht es wohl auch, dafs Plotin von einer höheren und niederen Seele spricht. Auch die Seele aber birgt in sich eine Fülle von Einzelseelen; sie ist eine Welt der Seelen. Und zwar mufs man in seinem Sinne wohl annehmen, dafs diese, entsprechend der aristotelischen Einteilung der Einzelseele, teilweise untereinander auch wieder zu individuellen Einheiten verknüpft sind. Eine bestimmte vegetative mit einer bestimmten animalischen und unter Umständen — entsprechend dem menschlichen Seelenbestande — auch mit einer Vernunftseele. Eine solche dreiteilige Individualseele reicht also durch die ganze intelligible Welt von ihrem untersten Punkte bis heran an das qualitätslose Erste, das sie schaut und in Wesenseinheit hat und besitzt (VI. 9, 8 ff.).

Diese ewige, harmonisch schöne, selige Geisterwelt könnte nun als in sich abgeschlossen und in sich bleibend vorgestellt werden. Tatsächlich aber steht ihr unsere sinnlich-körperliche Welt, die Welt des Werdens, der Zeit, des Streites, gegenüber. Wie ist das zu erklären?

Eine Vorbedingung ihres Bestehens ist die Existenz der Materie. Es gibt auch in der intelligiblen Welt eine

Materie, die intelligible Materie (II. 4). Diese ist aber wohl nichts weiter als die immaterielle Substanz, die auch den geistigen Wesenheiten als Daseinskern zu Grunde liegt. Dem widerspricht auch nicht, wenn den Dämonen, die gleich den Menschenseelen mit den drei Seelenteilen ausgestattet sind und die so eine Zwischenstufe zwischen den Göttern im engeren Sinne (die wohl nur die Vernunftseele besitzen?) und den Menschenseelen bilden, ein Leib aus intelligibler Materie beigelegt wird (III. 5, 6). Es müfste das freilich in gleichem Mafse dann von den Einzelteilen aller intelligiblen Sphären und von diesen als Ganzem ebenfalls gelten.

Aufser dieser intelligiblen Materie ist aber auch eine niedere Materie, die Materie im engeren und eigentlichen Sinne, von Ewigkeit her vorhanden. Plotin zeigt sich in dieser Lehre von der Materie ganz besonders vom platonischen Timäus beeinflufst, auf dem er allerdings auch sonst sehr stark fufst. Die Vorstellung von einer ganz abstrakten, fast eigenschaftslosen, kaum vom leeren Raume zu unterscheidenden Materie, die bei Plato wohl nur eine vorübergehende Phase seiner Weltvorstellung war, hatte sich ja seit Aristoteles überhaupt in der Philosophie eingebürgert und wird auch von Plotin herübergenommen. Diese Materie ist ihm durchaus nicht gleich dem Körperlichen. Die wirkenden Kräfte im Körperlichen sind immateriell (IV. 7, 10); sie gehören der Welt der Seelen an. Ebenso die Formen des Körperlichen, die der Ideenwelt entstammen. Die Materie ist das Form- und Bestimmungslose, die blofse Möglichkeit nach Aristoteles, die Fähigkeit, geformt und bestimmt zu werden. Sie ist nichts Seiendes (II. 5, 4). Und doch bildet sie für die mit ihr verbundene Vernunftseele das gröfste Hemmnis des Guten, des Aufschwungs zu ihrer Heimat in der höheren Welt. Sie ist die Quelle des Übels und des Bösen, denn auch das Böse ist nur Hemmung der höheren Fähigkeiten, Beraubung, Negation.

Diese Materie nun steht nicht, wie der Dualismus lehrt, als ein selbständig für sich Bestehendes von Ewigkeit her der Geisterwelt gegenüber. In diesem Falle wäre ja das

„Erste“ nicht absolut, sondern eingeschränkt (II. 4, 2). Sie ist vom Ersten als Abbild der intelligiblen Materie hervorgebracht (ebd. c. 15). Sie ist, wie Plotin polemisch gegen die Gnostiker ausführt (III. 9), nicht das Erzeugnis eines aus der höheren Welt abgefallenen Geisterwesens. Sie mufs also, obgleich Plotin dies nur schwach und vorübergehend andeutet, in seinem Sinne als die vierte und letzte Stufe des aus dem Urgrunde Hervorgegangenen angesehen werden.

In der Konsequenz dieser Vorstellungsweise mufste denn auch die materielle Welt, die Welt in der Zeit, in der die ewige Daseinsweise in die Form aufeinanderfolgender Weltperioden übergeht (auch dieser Gedanke wird nur schwach und gelegentlich angedeutet, V. 7, 1), als ein notwendiges und gesetzmäfsiges Stück des Weltgeschehens betrachtet werden. Plotin verhält sich aber in Bezug auf diesen Punkt durchaus schwankend und widerspruchsvoll. Es würde zu weit führen, diesen grofsen, sein ganzes Gedankensystem in allen seinen Teilen durchziehenden Widerspruch in alle seine Einzelzüge zu verfolgen. Wir müssen uns hier mit einigen Andeutungen begnügen. Einesteils nämlich preist er in begeisterter Weise die auch in der Sinnenwelt sich offenbarende Schönheit und Vollkommenheit des Ideellen und unternimmt es, mit der ganzen Fülle der schon von den Stoikern bereitgestellten Beweisgründe den Weltgrund gegen die Vorwürfe aus der Unvollkommenheit dieser endlichen Welt zu rechtfertigen (Theodicee). Andernteils aber empfindet er schmerzlich die Übel und Unvollkommenheiten dieser Welt und ist ganz beherrscht von dem Streben, mit Plato der Körperlichkeit zu entfliehen und sich in der geistigen Welt als der einzigen und eigentlichen Heimat der Seele anzusiedeln. Er huldigt trotz seines Protestes wenigstens zur Hälfte der pessimistischen Weltansicht der Gnostiker. Zu diesem sein ganzes Denken durchziehenden Widerspruch stimmt es denn auch, wenn er das Niedersteigen der Menschenseele in die endliche Welt einesteils als einen in ihrer Bestimmung liegenden Anlafs zur Gewinnung von allerlei Erfahrungen preist, andernteils

aber aus einem unbesonnenen Streben der Seele ableitet, das in schmerzlicher Weise gebüfst werden mufs. In diesem Zusammenhange übernimmt er denn auch aus Plato den ganzen Vorrat phantastischer Vorstellungen von der Seelenwanderung. Jeder Seele wird nach dem Tode das ihrem Zustande entsprechende Loos zu teil. Die durch den Einflufs der Körperlichkeit herabgewürdigte Seele mufs sich das Wiedergeborenwerden in den entsprechenden Tierformen gefallen lassen u. s. w.

Wenn wir dieses Weltsystem als Ganzes in Betracht ziehen, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs wir in ihm, abgesehen von der schwankenden Doppelstellung, die darin die Sinnenwelt einnimmt, ein Emanationssystem in dem mehrfach festgestellten Sinne, und zwar in schärfster Ausprägung, vor uns haben. Es ist eine Entwicklung vom denkbar Abstraktesten zum Konkreten, wobei das Abstrakte als das Vollkommene, das Konkretere als das fortschreitend Minderwertigere erscheint, also eine Entwicklung in rückläufigem Sinne. Auffallen mufs dabei, dafs die aus dem Urprinzip hervorgehenden Stufen, zunächst wenigstens, durchaus geistiger Natur sind. Man mufs daraus wohl entnehmen, dafs doch auch das Urprinzip selbst trotz seiner Qualitätslosigkeit im Grunde, wenn auch viellicht unbewufst, als geistig vorgestellt wird. Jedenfalls haben wir hier den philosophischen Animismus, der das Verhältnis der Prinzipien auf den Kopf stellt, der das Letzte zum Ersten und das Erste zum Letzten macht, in einer nicht mehr zu überbietenden Ausbildung vor uns.

Und wenn wir fragen, welches theoretische Interesse bei der hier vorliegenden Umbildung der platonischen Metaphysik mitgewirkt hat, so könnte dafür wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit auf eine schärfere Ausbildung der logischen Begriffslehre hingewiesen werden. Bei Plato liegen die Ideen, die doch nur zu Substanzen erhobene Begriffe sind, noch ohne streng durchgeführte Über- und Unterordnung nebeneinander. Wird diese Überordnung streng durchgeführt, so ergibt sich als der oberste, inhalt- und merkmalloseste, aber dem Umfange nach allumfassendste

Begriff ein Begriff, der eigentlich kein Begriff mehr ist, sondern nur noch eine leere, alles vorstellbaren Inhalts entkleidete Hülse. Dies nach dem Grundsatz, dafs dem Denken das Sein entspricht, ins Metaphysische übertragen, ergibt die Vorstellung eines inhaltlosen, völlig abstrakten Prinzips des Seienden, das selbst kaum noch als Seiendes gelten kann, das aber zugleich in sich die ganze Fülle des Seienden im Keime birgt, wie die abstrakte Spitze der Begriffswelt die ganze Fülle des Begrifflichen im Keime umfafst. Eine deutliche Spur dieser logischen Grundlage findet sich wenigstens an einer Stelle, wo Plotin fragt, wie das Erste das darreichen könne, was es nicht hat, und darauf unter anderem antwortet, es habe seinen Inhalt ungesondert, während das auf der zweiten Stufe Stehende ihn begrifflich gesondert enthalte (V. 3, 15). Freilich ist dieser rein logisch-theoretische Antrieb zur neuen Gestaltung der platonischen Metaphysik wohl nicht der eigentlich ausschlaggebende. Das eigentlich Treibende liegt, wie schon früher bemerkt, in der veränderten Stimmung und Gemütslage, im fortschreitenden Erlöschen der Lebensfreudigkeit, in der fortschreitenden Lebensmüdigkeit.

Und das führt uns denn zum zweiten Hauptteile des Systems, der Axiologie und Tugendlehre. Vornehmlich in der Axiologie mufs sich ja das eigentlich Charakteristische dieser Endperiode des antiken Denkens, der Verzicht auf Lebensgüter und Glückseligkeit, offenbaren. Plotin ist aber auch auf diesem Gebiete noch nicht zur konsequenten Durchbildung seiner Weltanschauung gelangt. Einesteils nämlich erscheint ihm die Rückwendung zur ewigen Welt als das eigentliche und einzige Lebensziel, andernteils aber beschäftigt er sich auch wieder ganz im Sinne der alten Schulen, namentlich der Stoiker, mit dem Glückseligkeitsproblem. Auch im Praktischen zeigt sich eine doppelte Betrachtungsweise.

Und in ersterer Beziehung, in der Richtung auf die übersinnliche Welt, finden wir wieder eine doppelte Haltung. Einesteils findet er in Abhängigkeit von Plato in der Anschauung des ewig und an sich Schönen, die sich am

sinnlich Schönen entzündet und von da vermittelst der Erinnerung (Anamnesis), d. h. bei ihm vermittelst des eigentlichen Zuhauseseins der Seele im Ewigen, emporsteigt zur denkenden Anschauung des Schönen an sich in der Ideenwelt und zum Schwelgen in dieser Anschauung, die höchste Befriedigung. Anderenteils aber setzt er, entsprechend seiner Gliederung der intelligiblen Welt, die eigentliche Aufgabe darein, über diese ganze geistige Welt hinaus mit dem Überseienden wieder in volle Gemeinschaft zu treten. Dieser zweite Punkt mufs etwas genauer ins Auge gefafst werden. Es handelt sich nicht um ein blofses begriffsmäfsiges Erkennen ihrer Eigenart, sondern um eine Rückkehr der Seele zu ihr, als zu ihrem Ursprunge, um ein Einswerden mit dem Überseienden. Dazu ist aber wegen des abstrakten Charakters des Ersten ein besonderer seelischer Zustand erforderlich. Schon in der frühesten der plotinischen Abhandlungen (I. 6, 7 ff.) wird dazu ein Ablegen alles dessen gefordert, was die Seele beim Herabsteigen durch die Stufen angelegt hat, wie bei der Einweihung in die Mysterien die Oberkleider abgelegt werden. Der Mensch mufs einkehren in sein Innerstes; alle äufsere Schönheit mufs ihm gleichgültig werden; er mufs das äufsere Auge schliefsen und ein anderes dafür eintauschen und öffnen, das alle besitzen, dessen sich aber wenige bedienen, und mit diesem sonnenhaften Auge unverwandt vor sich hinsehen. Nach einer anderen Stelle (VI. 7, 35) ist die Seele in dieser Gemeinschaft nicht mehr im Raume, weil auch jenes nicht irgendwo ist; sie bewegt sich nicht, weil auch jenes nicht; sie ist nicht mehr Seele, weil auch jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht; sie denkt nicht, weil auch jenes nicht denkt. Sie ist ohne Form, denn auch das Liebenswerteste ist das Formlose (ebds. c. 33). Schon die blofse Annäherung an diese Gemeinschaft ist ein Zustand gleich dem der Verzückten, die wohl wissen, d a f s sie ein Höheres in sich tragen, aber nicht wissen, w a s, eine intellektuelle Anschauung, deren Inhalt man sich erst nachträglich verdeutlichen kann (V. 16 f.). Die Vollendung selbst ist ein Einfachwerden, ein nicht zu beschreibendes Einswerden mit

dem Urgrunde, ein Aufsersichsein (Ekstase), ein Leben ohne irdisches Lustgefühl, eine Flucht des einzig Einen zum einzig Einen (VI. 9, 10 f.).

Fassen wir den Gehalt dieser und ähnlicher Stellen in ihrer ganzen Schärfe und Konsequenz, so kann es sich bei der Verähnlichung mit dem Urgrunde nur um einen Zustand völliger Bewufstlosigkeit handeln, bei dem also auch die Möglichkeit jedes Wohlgefühls schwindet. Nach der Konsequenz dieser Anschauung erscheint als der vollkommenste Zustand, ähnlich wie bei der Narkose oder beim Opiumrausch, ein Aufhören des seelischen Lebens, ein völliges Aufsersichsein und Sichselbstvergessen, ein Zustand, der sich vom traumlosen Schlafe oder dem Nichtsein in nichts unterscheidet. Wenn Plotin schon die Annäherung an diesen Zustand als ein Zerfliefsen in Wonne schildert, das gegen alle anderen Freuden und Güter gleichgültig macht, und dann die Vollendung desselben in noch glühenderen Farben schildert (I. 6, 7), so liegt darin keine klare Folgerichtigkeit. Bei wirklichem Gleichwerden mit dem Urgrunde mufs Bewufstlosigkeit und absolute Ausleerung des seelischen Lebens eintreten. Und damit ist dann das Glückseligkeitsproblem in negativem Sinne gelöst: der Zustand der Bewufstlosigkeit ist tatsächlich ein gegen Glück wie gegen Unglück indifferenter Zustand, ein Zustand des völligen Totseins. In diesem gibt es keine Güter mehr. Plotin aber kann auch auf dieser höchsten Spitze seines Denkens den platonischen Schönheitsenthusiasmus noch nicht loswerden. Er hat das Ziel erfafst, aber noch nicht eindeutig formuliert.

Indem aber so das griechische Denken dem Ziele abstirbt, das es all die Jahrhunderte hindurch mit unablässigem Bemühen verfolgt hat, der Lösung der Güter- und Glückseligkeitsfrage, hat es im Ersterben die Welt noch mit einer letzten, wunderbaren Gabe beschenkt, mit der betäubend duftenden Blüte der Mystik, deren berauschender Duft von dieser Ursprungsstätte aus das muhammedanische und christliche Mittelalter durchzieht.

Plotin hat den eigentlichen Zielpunkt seines Denkens noch nicht mit voller Schärfe herausgearbeitet. Er hat ihn aber auch noch nicht mit deutlichem Bewufstsein zum Glückseligkeitsproblem in Beziehung gesetzt. In zwei ausführlichen Abhandlungen (I. 4 und 6) behandelt er die Frage nach den Bedingungen der Glückseligkeit noch ganz in herkömmlicher Weise, und in einer dritten (I. 5) erörtert er eingehend die bei den Stoikern vielbehandelte Frage, ob das Glück durch längere Dauer einen Zuwachs erhalte. In der erstgenannten dieser Abhandlungen vertritt er den stoischen Standpunkt, dafs das Leben nach der Vernunft als nach dem Höchsten im Menschen das vollkommene und glückselige Leben sei (c. 3 f.). Alles andere ist weder Gut noch Übel, sondern ein Gleichgültiges. Er weist dabei ganz in der Weise der Stoiker auf den freiwilligen Austritt aus dem Leben hin, wenn diese Beschwernisse des Lebens zu lästig werden (c. 7). Er bemerkt hierbei nicht einmal, dafs er sich mit seiner anderweitig (I. 9) auf platonischer Grundlage entwickelten Verwerfung des Selbstmordes in Widerspruch setzt. Nach dieser scheidet die unsterbliche Seele aus dem Körper, behaftet mit den Mängeln und Unvollkommenheiten, die für ihre ferneren Einkörperungen ausschlaggebend sind. Nur in den äufsersten Fällen, z. B. bei herannahendem Wahnsinn, will er hier den freiwilligen Tod zulassen. Im allgemeinen aber gilt: „Wenn jeder eine seiner Beschaffenheit zur Zeit des Ausgangs entsprechende Stellung dort einimmt, so darf man die Seele nicht austreiben, solange noch ein Zunehmen an Besserung möglich ist.“

Kehren wir zu seiner stoischen Argumentation zurück! Wenn von zwei in gleichem Mafse Weisen der eine im Besitze alles Naturgemäfsen ist, dem anderen aber alles das fehlt, so sind doch beide in gleichem Mafse glücklich (c. 15). Wer nicht zur vollkommenen Höhe der Vernünftigkeit gelangt ist, ist auch nicht glücklich. Der Weise gibt dem Leibe, an den er gebunden ist, was zu dessen Gebrauche dient, entläfst aber diesen Gefährten, sobald ein der Natur

angemessener Zeitpunkt eintritt, worüber er nach freiem Ermessen befinden kann (c. 16).

Sehr viel kürzer, dabei weniger deutlich und charakteristisch ist die Ausführung in I. 7.

Bei einer scharfen und einheitlichen Durchbildung der Güterlehre müfsten wir aber auch eine entsprechende der Tugendlehre erwarten. Die Tugend ist diejenige Lebensführung, die zur Erreichung des Lebensziels führt. Wir müfsten also bei einheitlicher Durchbildung der praktischen Lehre hier eine Anleitung finden, sich zum bewufstlosen Einswerden mit dem Urwesen emporzuarbeiten. Die Tugendlehre müfste zur Erlösungslehre werden, zu einer Anleitung, sich von der Materie und der Vielheit der seelischen Beziehungen, von sich selbst, zu erlösen. Dazu finden sich aber bei Plotin nur Ansätze. Insbesondere entspricht das ausführliche der Tugendlehre gewidmete Kapitel (I. 2) nur in unvollkommenem Mafse dieser Anforderung. Hier werden die herkömmlichen Kardinaltugenden als die bürgerlichen (politischen) bezeichnet und der alte Gedanke des Karneades ausgeführt, dafs diese doch der Gottheit nicht beigelegt werden können. Die Gottheit ist gröfser als die Tugend. Man kann also in Bezug auf diese Tugenden nicht von Gottähnlichkeit reden. Nur eine entfernte Ähnlichkeit mit dem Göttlichen liegt in ihnen. In der Einschränkung der Begierden und Leidenschaften, in der Heranbringung von Mafs und Form an die Formlosigkeit der Materie durch diese Tugenden liegt eine Spur des jenseitigen „Guten“. Doch bleibt sie Sache der „Seele“ (im engeren Sinne); dem Intellekt kommt sie nicht zu, geschweige denn dem jenseits desselben Liegenden (c. 1—3).

Die wahre Tugend ist schon nach Plato Reinigung. Diese kann nur bestehen in möglichster Abwendung vom Körper und seiner Lust und Unlust, indem man an seinen Affektionen nicht teilnimmt und ihm nur das Notwendigste gewährt. Herr und Gebieter ist hier der Gott schauende Intellekt. In diesem Zusammenhange erhalten die Kardinaltugenden einen höheren Sinn und Inhalt, so dafs sie aufhören, Tugenden (im gewöhnlichen Sinne) zu sein. Weisheit

und Einsicht wird zum Schauen dessen, was der Intellekt durch unmittelbare Berührung hat. Die Gerechtigkeit ist nicht, wie bei Plato, die rechte Harmonie der Seelenteile, gemäfs der jeder nur das ihm Zukommende tut. Sie wird hier zur Erfüllung des Obliegenden für den einen Seelenteil, der allein in Betracht kommt. Die Besonnenheit wird die Richtung nach innen zum Geiste, die Tapferkeit völlige Affektionslosigkeit im Schauen auf das Eine, das affektionslos ist seiner Natur nach. Wer diese gröfseren Tugenden hat, hat auch jene geringeren; nicht aber umgekehrt. Die bürgerlichen verhalten sich zu diesen wie der Abdruck zum Original und Musterbilde (c. 4—7).

3. Die römische Schule bis 525.

Ein langjähriger Schüler und Genosse Plotins war Amelius. Schon vor seiner Gemeinschaft mit diesem war er Anhänger einer platonisierenden Richtung, wahrscheinlich im Sinne des Numenius, gewesen (Z. 632, 1). Auch noch nachher beschäftigte er sich mit dem Sammeln und Abschreiben der Schriften des Numenius, die er gröfstenteils auswendig wufste (Porphyr., Leben Plotins 3), und so finden sich auch in seiner Lehre nach den spärlichen darüber vorhandenen Nachrichten deutliche Spuren des Einflusses dieses Platonikers. Vom dritten Jahre des römischen Aufenthaltes Plotins (247) an bis zu dessen Tode, annähernd 24 Jahre, lebte er in der Gemeinschaft mit Plotin und vertrat dessen Lehre, so gut er sie verstand, in einer Reihe überaus weitschweifiger Schriften, deren eine („Über die Lehrunterschiede des Numenius und Plotin") den mehrfach erhobenen Vorwurf, Plotin habe seine Lehre von Numenius entlehnt (Porphyr. a. a. O. 17 f.), zu entkräften versuchte (Porph. a. a. O. 3, 20 f., 17). Von diesen unzweifelhaft minderwertigen Schriften sind nur unbedeutende Fragmente erhalten.

Weitaus der bedeutendste unter den Schülern Plotins ist Porphyrius. Er war ein Phönizier und hiefs eigentlich Malchus (König), von welchem Namen Porphyrius (der

Purpurträger) die griechische Übersetzung ist. Geboren etwa 232, genofs er zunächst in Athen den Unterricht des Longinus, dessen philosophische Ansichten er sich aneignete, bei dem er aber vornehmlich den Grund zu seiner ausgebreiteten philologisch-historischen Gelehrsamkeit legte (Z. 463, 2; 464, 5). Mit 30 Jahren (262) kam er nach Rom zu Plotin, schlofs sich aber erst nach mancherlei mündlichen und schriftlichen Erörterungen (Leben Plotins 13, 18) völlig an dessen Lehre an. Nach fünfjährigem Aufenthalte bei Plotin verfiel er in Melancholie und trug sich mit Selbstmordgedanken. Plotin überzeugte ihn, dafs diese Absicht keine berechtigte Folgerung aus dem System, sondern nur eine Wirkung körperlicher Verstimmung sei und riet ihm zu einer Reise. Er begab sich darauf nach Sizilien in die Behandlung eines berühmten Arztes (267). Auch zur Zeit des Todes Plotins (269) war er noch dort (Leben Plotins 11, 2). Es fehlt überhaupt an bestimmten Nachrichten, dafs er wieder nach Rom zurückgekehrt ist, doch ist es mindestens in hohem Grade wahrscheinlich, dafs die erfolgreiche Lehrtätigkeit seiner späteren Jahre in Rom stattgefunden hat. In welche Zeit seines Lebens die Sammlung der Abhandlungen Plotins fällt, ist nicht bekannt. Das die Sammlung einleitende „Leben Plotins" hat er frühestens im Alter von 68 Jahren geschrieben, da er in demselben die einzige ihm bis zur Zeit der Niederschrift zu teil gewordene Verzückung als in das Alter von 68 Jahren fallend erwähnt (c. 23). Wie lange er diesen Zeitpunkt noch überlebt hat, ist nicht bekannt; jedenfalls fällt sein Tod in den Anfang des 4. Jahrhunderts.

Entsprechend seiner vielseitigen und ausgebreiteten Gelehrsamkeit waren auch seine sehr zahlreichen Schriften nur zum Teil systematisch-philosophischen Inhalts. Von einer ganzen Reihe von Erläuterungsschriften zu Aristoteles, hauptsächlich zu dessen logischen Schriften (Z. 640, 3), ist nur eine kurze, populär gehaltene Einleitung zur Kategorienlehre desselben erhalten, die einen Hauptanstofs zur Entwicklung der mittelalterlichen Scholastik gegeben und dadurch eine weitreichende kulturgeschichtliche Bedeutung

erlangt hat. Auf ihn gehen auch die Anfänge der bei den späteren Neuplatonikern so beliebten Nachweise der Einheit der platonischen und aristotelischen Lehre zurück. Wenigstens hat er eine Schrift über die Einheit der beiderseitigen Systeme verfafst (Suid. unt. Porph.), von der jedoch nichts als der Titel bekannt ist. Von einer sehr umfangreichen „Geschichte der Philosophie" sind nur gröfsere Bruchstücke und vornehmlich das schon erwähnte Leben des Pythagoras erhalten. Geschrieben hat er auch über Rhetorik und Grammatik, über Arithmetik und Geometrie, über Physik, Mantik und Zauberei, sowie über Musik (Z. 639, 1). Von einer Schrift „Über die Seele", in der, wie auch sonst durchweg in seinen Schriften, die Ansichten der Früheren sorgfältig berücksichtigt waren, sind zahlreiche Bruchstücke (bei Stob. II) erhalten. Eine Schrift „Wider die Christen" in 15 Büchern mufs wegen seiner auch sonst hervortretenden eingehenden Kenntnis der biblischen Religion von einschneidender Bedeutung gewesen sein. Von den durch sie hervorgerufenen christlichen Gegenschriften sind vier wenigstens dem Titel nach bekannt. Die Schrift selbst wurde seit Konstantin dem Grofsen von Staats wegen verfolgt, und Kaiser Theodosius II. liefs sie im Jahre 435 verbrennen; ihr Inhalt ist fast spurlos der Vergessenheit anheimgefallen, und auch die Gegenschriften sind verloren gegangen, wahrscheinlich, weil sie durch ihre Bezugnahme auf ein so gefährliches Buch selbst als gefährlich erschienen.

Porphyrius ist also keineswegs blofs Philosoph. Für seinen philosophischen Standpunkt ist vornehmlich mafsgebend ein erhaltener Grundrifs der plotinischen Lehre in seiner individuellen Auffassung, die „Hilfsmittel für das Intelligible"; aufserdem eine Schrift „Über die Enthaltung vom Fleischgenufs" in 4 Büchern und ein längeres Sendschreiben „An Marcella", eine Frau, die er in Sizilien geheiratet hatte, mit der er aber wahrscheinlich nur in platonischer Ehe lebte (Z. 662, 4).

Porphyrius teilt die Vorliebe seines Meisters für die theoretisch-metaphysische Seite des Systems. Der gröfste Teil der „Hilfsmittel" beschäftigt sich mit diesen theoretischen

Fragen, und auch aus den sonstigen Nachrichten über seinen philosophischen Standpunkt ergibt sich, dafs er vorwiegend bemüht war, die metaphysischen Grundlagen des Systems in systematisch geordneter und lichtvoller Weise darzustellen. Da er aber dabei in allem Wesentlichen auf dem Standpunkte Plotins stehen bleibt, so ist ein genaueres Eingehen auf diesen Teil seiner Darlegungen nicht erforderlich. Dagegen tritt er nach zwei Seiten als Weiterbildner der plotinischen Lehre und damit als Vorläufer der weiteren Entwicklung des Neuplatonismus auf: einesteils durch eine einheitlichere und vollständigere, folgerichtigere Fassung der Tugendlehre als der Lehre von der stufenweisen Rückkehr der Seele zu ihrem überweltlichen Ausgangspunkte, andernteils dadurch, dafs er neben die in das Schema der übersinnlichen Welt gebundenen, nicht nach unten wirkenden, sondern nur über sich gerichteten Geisterwesen Plotins eine Welt von mehr persönlich gearteten, in der Welt wirksamen und der Gunstbewerbung zugänglichen Göttern und Dämonen setzte. Die erste dieser beiden Neuerungen ist ein Fortschritt im Geiste des Systems, die zweite ein Abfall von demselben, mit dem der Abweg betreten wurde, der den Neuplatonismus mehr und mehr in den Sumpf des wüstesten Aberglaubens versinken liefs.

Es ist nur ein Kapitel der „Hilfsmittel“, in dem die praktischen Konsequenzen des Systems gezogen werden (c. 34), aber dieser Abschnitt ist von grofser Bedeutung. Die stoisierenden Inkonsequenzen Plotins kommen hier gänzlich in Wegfall. Wie Plotin baut er die Tugendlehre ganz auf der Grundlage der echt platonischen Fassung der Kardinaltugenden auf. Aber während Plotin nur zwei Stufen der Tugendentwicklung unterschieden hatte, kennt Porphyrius, entsprechend den vier Lebensstufen, der sinnlichen Welt, der Welt der Seele, der Welt des Intellekts und dem Einen, deren vier. Voran stehen die politischen oder bürgerlichen Tugenden, dem Leben im Fleische entsprechend: Besonnenheit oder Mäfsigkeit gegenüber der Lust der Sinne in der weitesten Bedeutung, auch Auge, Ohr und Geruchsinn umfassend, Tapferkeit gegenüber dem sinn-

lichen Schmerz, Einsicht als Leitung des Lebens im Endlichen durch Vernunft und Gerechtigkeit als Zuteilung der ihnen zukommenden Rolle an die verschiedenen Richtungen der Seele, des Gehorchens oder des Gebietens. Das allgemeine Ziel ist Mäfsigung der Affekte, zunächst um den Menschen zu einem tauglichen Gliede der Gesellschaft zu machen, nur indirekt zugleich als Vorstufe der höheren Aufgabe. Es folgen zweitens die reinigenden Tugenden. Sie dienen schon direkt der Loslösung, Erlösung von der Gewalt der Materie und des Körperlichen. Die Besonnenheit wird hier zur schroffen Absage an die Anforderungen des Leibes, die Tapferkeit zur Leidens- und Sterbensfreudigkeit, die Einsicht ist unbedingte Herrschaft der Vernunft und fällt so fast mit der Gerechtigkeit zusammen, die auf dieser Stufe entschiedener als auf der vorigen der Vernunft die Herrschaft zuweist. Das allgemeine Ziel ist Affektlosigkeit, Apathie. Die ganze Stufe steht schon über der Rücksichtnahme auf das Leben in der Gesellschaft; sie ist negative Vorbereitung des Aufsteigens in die höhere Welt. Die dritte Stufe umfafst die Tugenden der Betrachtung, der Kontemplation, der Erhebung der Seele zum Intellekt. Hier fliefsen die vier Kardinaltugenden in der einen Richtung des an- und aufschauenden Strebens zum Intellekt zusammen. Die vierte Stufe wird gebildet durch die Tugenden des reinen Intellekts, der sich anschauend dem qualitätslosen Guten zuwendet, um in dasselbe zu versinken. Porphyr erklärt zwar diese Gruppe der Tugenden für die Urbilder derer auf sämtlichen niederen Stufen, aber er unternimmt es nicht mehr, sie nach der Vierzahl gesondert aufzuweisen. Hier ist ja die absolute Vereinfachung, das bewufstlose Einswerden mit dem „Einen“ wenigstens angestrebt, wenn es auch im anschauenden Denken noch nicht vollständig erreicht wird. Die Wirkung der vier Tugendstufen drückt er auch in folgender Weise aus: die politischen Tugenden machen den rechtschaffenen Menschen, die reinigenden den göttlichen Menschen, die Erhebung der Seele zum Intellekt den Gott, die intellektuellen den Vater der Götter. Mit dem

letzten, zunächst so auffälligen Ausdruck ist deutlich genug auf das Verschwinden des bewufsten Lebens im bestimmungslosen Urgrunde hingedeutet.

Die andere Richtung seines Hinausgehens über Plotin ist die religiöse. Er sucht zunächst viel entschiedener als jener die Philosophie mit dem Volksglauben in Übereinstimmung zu bringen. Das Hauptmittel dazu ist ihm die Annahme niederer Götterwesen innerhalb der sinnlichen Welt, der Dämonen, die menschenartig mit Körpern bekleidet und mit Affekten und Begierden behaftet sind. Sie zerfallen in gute und böse. Die guten sind wirksam in der Weltregierung, indem sie über Teile der Welt, die Tierwelt, die Früchte der Erde, das menschliche Leben, Musik, Gymnastik, Heilkunde, gesetzt sind, Offenbarungen der Götter an die Menschen oder Gebete der Menschen an die Götter überbringen oder als Schutzgeister der einzelnen, der Städte und Länder wirken (De abst. I. 38; Prokl. in Tim. 47; Eus. pr. ev. V. 6). Die bösen bewirken Seuchen, Erdbeben, Unfruchtbarkeit und sonstige Schäden und schleichen sich beim Genusse der tierischen Nahrung in den Körper ein, verderben auch die Seelen durch Begierden und falsche Meinungen (De abst. II. 38 ff.; Prokl. in Tim. 24 D; Eus. pr. ev. IV. 23). Sie sind hauptsächlich an den Anstöfsigkeiten des Volksglaubens und des herrschenden Kultus schuld. Insbesondere haben sie Wohlgefallen an den blutigen Opfern, die daher in Wirklichkeit nicht den Göttern, sondern ihnen dargebracht werden (De abst. II. 40–42). In der Unterwelt quälen sie die Gottlosen, werden aber auch, wie in der Volksvorstellung die Titanen, selbst gequält (Eus. pr. ev. IV. 20, 23; Prokl. in Tim. 24 D; 54 A). Diese Erklärung fast alles Geschehens in der Welt durch seelische Wesen hat sich als ein Erbteil der griechischen Weltanschauung durch das gesamte Denken des Mittelalters bis in die Neuzeit hartnäckig erhalten.

Gemäfs diesem Glauben an das Walten der mannigfachsten persönlichen Mächte in der Welt empfiehlt er denn auch aufser dem ethisch-asketischen Verhalten allerlei religiöse Handlungen. Selbst in der höchsten Angelegenheit

des Menschen verlangt er das Gebet an die Mächte der intelligiblen Welt, die er ebenfalls mehr persönlich, als Götter, faſste. Dies Gebet verknüpft nicht nur die Seele mit diesen Mächten, sondern enthält auch geradezu die Bitte um Versetzung in die höhere Welt (Prokl. in Tim. 64). Den niederen Göttern und Dämonen kann man sogar durch Magie und Götterbeschwörung (Theurgie) Gewalt antun, und diese Praktiken sind empfehlenswert, weil sie der „Reinigung“ der Seelen dienen (Aug. Civ. D. X. 9). Da ferner die guten Dämonen den Menschen in mannigfachen Formen Warnungen und Ratschläge zukommen lassen (De abst. II. 41, 53), so ist Gunstbewerbung ihnen gegenüber gewiſs nicht zu verschmähen. Er hatte auch eine Sammlung von Orakelsprüchen veranstaltet, der er sogar eine erbauliche Wirkung für Heiligung des Lebens zuschrieb (Eus. pr. ev. IV. 7). Bezeichnend ist, daſs er — und zwar im Rahmen einer „Geschichte der Philosophie“! — von Pythagoras die absurdesten Wundergeschichten als angeblich gut beglaubigt berichtet. Pythagoras ist ihm eine Persönlichkeit, die, sei es durch ihre eigene übermenschliche Natur, sei es durch die Beihilfe guter Dämonen, eine wunderbare Gewalt über die Natur ausübte.

Der Macht der bösen Dämonen muſs man sich unter anderem durch Enthaltung vom Fleischgenuſs entziehen. Unter den Anhängern Plotins, der persönlich ein sehr strenges Leben geführt und sich sogar meist des Brotes enthalten (Porph., Leben Plotins 38), aber in dieser Beziehung keine bindenden Vorschriften gegeben hatte, war später ein laxerer Gebrauch eingerissen. Dagegen wendet sich Porphyr in der Schrift „Über die Enthaltung vom Fleischgenuſs“, in der er vornehmlich zahlreiche Autoritäten ins Feld führte. Unter den von ihm selbst geltend gemachten Gegengründen steht vorn an die Gefahr, unter den Einfluſs der bösen Dämonen zu geraten (II. 38 ff., 46). Den reinen Seelen können sie nichts anhaben; aber von Staats wegen, wo es sich um Interessen des äuſseren Lebens handelt, ist es gerechtfertigt, sie durch ihnen wohlgefällige Opfer zu besänftigen (De abst. II. 43, 52).

So ist also der Mensch der Spielball und die Welt der Tummelplatz der individuellen Willkür der verschiedenen höheren persönlichen Wesen, die der Gunstbewerbung zugänglich sind, und damit ist fast dem ganzen abergläubischen Treiben der Volksreligion eine Rechtfertigung verschafft. —

Mit Porphyrius verschwindet die römische Schule fast völlig vom Schauplatze. Durch Jamblichus, seinen Hauptschüler, wurde die Tätigkeit der Schule in ihrer weiteren Entwicklung in den Orient verlegt. Das Wenige, was noch über die Nachwirkungen der römischen Schule zu erwähnen ist, wird am besten gleich hier angefügt werden.

Augustinus (um 400) zeigt sich beeinflufst durch den Neuplatonismus, aber nur in der Form, die in den Schriften des Plotin und Porphyrius vorliegt. Dasselbe gilt von dem Platoniker Macrobius, der um dieselbe Zeit einen Kommentar zu Ciceros „Traum des Scipio" schrieb. In diesem findet sich gelegentlich ein Bekenntnis zur Stufenfolge der jenseitigen Welt, aber ohne nähere Ausführung (Z. 855, 2).

Der letzte bedeutende Philosoph der weströmischen Welt war Boethius aus Rom (ca. 470—525), leitender Staatsmann am Hofe des Ostgotenkönigs Theodorich des Grofsen. Wo er seine philosophische Bildung genossen hat, ist unbekannt. Er war dem Namen nach Christ, hat auch wahrscheinlich in jüngeren Jahren einige unter seinem Namen erhaltene theologische Abhandlungen verfafst. Seine wirkliche Weltanschauung aber ist eine rein philosophische. Es gibt von ihm eine Anzahl von Übersetzungen und Erklärungen der logischen Schriften des Aristoteles, durch die er der erste und wirksamste Vermittler zwischen der alten Philosophie und dem christlichen Mittelalter geworden ist (Z. 858, 4). Insbesondere wurde die kleine Einleitung des Porphyrius zu den Kategorien des Aristoteles durch seine Übersetzung und Erklärung der erste Anlafs zur Entstehung des scholastischen Denkens. Am bekanntesten aber ist seine Schrift „Die Tröstungen der Philosophie". Er wurde nämlich von Theodorich wegen Verdachts hochverräterischer Verbindungen mit dem oströmischen Reiche

zum Sturze der Gotenherrschaft längere Zeit gefangengehalten und schliefslich hingerichtet. Im Kerker verfafste er diese Schrift, die von christlichen Gedanken keine Spur zeigt, auch sich nicht zu einem bestimmten philosophischen System bekennt, wenngleich deutliche Anklänge an die neuplatonischen Vorstellungen vom Göttlichen und der Welt in ihr zu Tage treten. Sie besteht zum Teil aus dichterischen Abschnitten, die mit prosaischen wechseln. Die Philosophie erscheint ihm im Kerker als eine hohe Frauengestalt. Er klagt sein Leid, dafs er, wegen gerechter Taten den Bösen verhafst, unschuldig angeklagt wird; er verzagt an der gerechten Leitung der menschlichen Geschicke. Die Tröstung der Göttin bewegt sich zunächst auf dem Boden der gewöhnlichen Vorstellungen vom Glück. Dies ist seiner Natur nach unbeständig; keine seiner Gaben kann man in Wahrheit sein Eigentum nennen. Jedenfalls ist ihm viel zu teil geworden, und wertvolle Güter besitzt er auch jetzt noch in dem edlen Sinne und der Anhänglichkeit seiner Angehörigen. Das wahre Glück kann aber überhaupt nicht im Verlierbaren bestehen. Auch der Ruhm der edlen Taten, in die der Bessere sein Glück setzt, ist eitel. Gerade das Unglück offenbart die Unzulänglichkeit der Gaben des Glückes zur wahren Glückseligkeit. Nach dieser trachten alle Menschen; sie irren nur in den Wegen, die sie dazu einschlagen. Das höchste Gut ist die Gottheit, der Inbegriff aller Vollkommenheit das die Welt regierende Gute und Eine. Wer wahrhaft glücklich sein will, mufs selbst Gott werden. Er darf aber nicht den Blick zum Irdischen zurückwenden, wenn er nicht, wie Orpheus die Gattin, das Glück verlieren will. Dadurch ist (wie bei Epiktet) die Weltordnung gerechtfertigt, dafs die Guten die Macht haben, dies Ziel zu erreichen, die Bösen aber dazu machtlos sind. Die Bösen sind, von diesem Standpunkte aus betrachtet, sogar ebensosehr ein Nichtwirkliches wie das Böse selbst. Jedenfalls sinken sie unter die Stufe des wahrhaft Menschlichen hinab. In der Verwirklichung des Bösen besteht ihre Strafe. Diese ist um so schwerer, je weniger Hemmung sie erfahren. Wir befinden uns hier völlig in der Gedankenwelt des platonischen

Gorgias. Dies wird noch besonders dadurch erhärtet, dafs ausdrücklich der Satz aufgestellt wird: Die Unrecht tun, sind unglücklicher als diejenigen, die Unrecht leiden. Bestrafung des Übeltäters im gewöhnlichen Sinne des Wortes wäre ein Akt des Mitleids.

Boethius ist aber mit dieser hochfliegenden Rechtfertigung der Weltordnung doch noch nicht völlig zufriedengestellt. Er möchte sie doch auch in Bezug auf die untergeordneten Schicksalsumstände nachgewiesen sehen, deren Bedeutung doch nicht ganz weggeleugnet werden kann. Dies führt denn zu einer weitausgesponnenen Erörterung über Vorsehung und Schicksal. Wir erkennen schon hier wie im weiteren Verlaufe noch bestimmter, dafs die zu Grunde liegende Vorstellung von der Gottheit doch dem christlichen Theismus näher steht als der neuplatonischen Lehre. In dieser Richtung tritt hier zunächst der Zug hervor, dafs die Gottheit das Geschick mit Einsicht und Vernunft bestimmt. Zur Rechtfertigung der Vorsehung wird zunächst ein Weg beschritten, der zur Anerkennung von Gott unabhängiger Schicksalsmächte führt. Die Vorsehung schafft den Weltplan; in der Ausführung desselben wirken die Kräfte der Natur, Gestirne, Engel, Dämonen mit. In der Peripherie des Geschehens waltet der gesetzmäfsige Verlauf mit einer gewissen Selbständigkeit.

Dieser Weg wird aber nicht zu Ende verfolgt. Es tritt der Gedanke einer mit speziellster Fürsorge, wie ein Arzt, die Einzelschicksale zum Guten führenden Leitung an die Stelle. Dieses Walten übersteigt menschliche Einsicht; dennoch wird versucht, in einer längeren Reihe von Fällen die verborgene Weisheit in ihm zu deuten. Diese Deutungen sind allerdings teilweise von sehr prekärer Natur. Die Gottheit gewährt z. B. den Bösen äufseres Glück, um die Geringwertigkeit desselben an den Tag zu legen. Oder sie gewährt Bösen Reichtum, damit sie nicht schlimmere Verbrechen begehen oder damit sie sich durch Furcht vor dem Verluste vom Bösen abhalten lassen u. dgl. In diesem Sinne ist jedes Geschick ein gutes. Daneben tritt dann freilich wieder der Satz, dafs der Tugendhafte glücklich, der Böse un-

glücklich ist. Andernteils wird dann doch wieder im Sinne der Vorsehungslehre auch der Zufall, der aus unseren Handlungen andere als die beabsichtigten Wirkungen hervorgehen läfst, in das göttliche Walten einbezogen.

Voraussetzung dieser ganzen Theorie ist die Verantwortlichkeit des Menschen. Er verdient das Geschick, das ihm zu teil wird, ist der freie Täter seiner Taten. Das führt dann auf die unglückliche, endlos erörterte Frage nach der Vereinbarkeit des göttlichen Vorauswissens — auch hier erkennen wir den theistischen Gottesbegriff! — mit der menschlichen Freiheit. Diese wird mit bemerkenswerter Klarheit und Schärfe behandelt. Das göttliche Wissen ist kein Verursachen, nur Vorherwissen zukünftigen freien Geschehens, welches Wissen überdies die Form der Ewigkeit an sich trägt, doch so, dafs das ewige Bewufstsein sich auch wieder in die Form des zeitlichen Nacheinander versetzen kann. Auf eine persönliche Fassung der Gottheit deutet es auch hin, dafs mehrfach das Gebet um „Gerechtes“ als wirksam vorausgesetzt wird.

So geht also diese Trostarbeit der Philosophie trotz der zahlreich eingestreuten, meist geschmacklosen und den Gedankenfortschritt wenig fördernden Poesien mehr und mehr in eine ganz respektabe, rein theoretische Gedankenarbeit, in die Entwicklung einer Schicksalslehre auf der Grundlage eines philosophischen Theismus über.

Das Todesjahr des Boethius (525) ist für das Abendland zugleich das Schlufsjahr der antiken Philosophie überhaupt.

4. Jamblichus und seine Schule (300—415).

Die weitere Entwicklung des Neuplatonismus ist nur in beschränktem Mafse ein folgerichtiger Ausbau des Systems. Porphyrius hatte in dieser Beziehung nicht viel zu tun übrig gelassen. In weit überwiegendem Mafse ist sie eine klägliche Entartung, und zwar in doppelter Richtung. Einesteils als phantastische Weiterbildung der metaphysischen Grundlagen des Systems, andernteils durch Weiterschreiten auf

dem schon von Porphyrius betretenen Wege der Einmengung abergläubischer Vorstellungen und Kultushandlungen. Dies gilt zunächst von Jamblichus und seiner Schule.

Jamblichus stammte aus Chalcis in Cölesyrien, der Landschaft zwischen Libanon und Antilibanon. Über sein Leben ist trotz einer vorhandenen Lebensbeschreibung eines späteren Anhängers, des Eunapius, sehr wenig bekannt. Seine Lebenszeit kann nur annähernd in die Zeit von 270 bis 330 gesetzt werden. Er war — wahrscheinlich in Rom — Schüler des Porphyrius, verlegte aber dann den Schauplatz seiner Tätigkeit nach Syrien. Es ist nicht einmal sicher bekannt, ob er in seiner Vaterstadt Chalcis lehrte. Schon zu seinen Lebzeiten stand er im Geruche der Wundertätigkeit. Eunapius betrachtet es z. B. als beglaubigt, dafs er einst angesichts seiner Schüler aus zwei benachbarten Quellen die Geister derselben sichtbar hätte emporsteigen lassen. Seine Schüler glaubten, dafs er, wenn er sich zum Gebete in die Einsamkeit zurückzog, von Lichtglanz umflossen über der Erde schwebte, doch hätte er sie, als sie ihn dieserhalb befragten, wegen ihrer Leichtgläubigkeit verlacht. Noch viel wunderbarere Erzählungen will Eunapius, als nicht genügend beglaubigt, übergehen. Das ständige Beiwort, das ihm in der Schule beigelegt wurde, ist „der Göttliche“, auch wohl „der Göttlichste“ (Z. 679, 2; 680 f.).

Seine sehr zahlreichen Schriften sind meist verloren gegangen. So eine gröfsere Zahl von Kommentaren zu platonischen und aristotelischen Schriften. So eine „Chaldäische Theologie“ in mindestens 28 Büchern, eine Schrift, in der mutmafslich der ganze Wust der neuplatonischen Erdichtungen in die chaldäische Mythologie hineininterpretiert wurde. Umfangreiche Bruchstücke sind insbesondere erhalten aus einer Schrift „Über die Seele“ (Stob. I. 362 bis 385; 454–458; vergl. II. 173—176). Von einer „Zusammenstellung der pythagoreischen Lehren“ in zehn Büchern sind fünf erhalten. Die Schrift beginnt folgendermafsen: „Wenn es ja wohl bei jeder Arbeit in der Philosophie bei allen Verständigen Brauch ist, die Götter anzurufen, so ziemt es sich noch sehr viel mehr bei derjenigen

Lehre dies zu tun, die mit Recht vom göttlichen Pythagoras ihren Beinamen empfangen hat. Denn da sie von den Göttern verliehen worden ist, so ist es unstatthaft, anders als mit Hilfe der Götter an sie heranzutreten. Denn in solchem Maſse übersteigt ihre Schönheit und Gröſse das menschliche Vermögen, daſs man sie nicht ohne weiteres erfassen, sondern nur dann allmählich etwas von ihr sich aneignen kann, wenn man unter gnädiger Leitung der Götter an sie herantritt." Das erste Buch enthält das schon erwähnte Leben des Pythagoras. Von den übrigen erhaltenen Büchern enthält eins eine Einleitung in die (pythagoreische) Philosophie; die drei übrigen handeln von der Mathematik und Zahlenlehre, natürlich, wie schon der Titel des letzten derselben, „Die Theologie der Zahlenlehre", zeigt, ganz im phantastisch-metaphysischen Sinne des Neupythagoreismus.

Seine Lehre angehend, so war es zunächst eine wirklich konsequente Weiterbildung des Systems, wenn er zu den vier Tugenden des Porphyrius noch eine fünfte hinzufügte. Es sind freilich über diesen Teil seiner Lehre wie überhaupt über die meisten Teile seines Systems nur sehr dürftige Nachrichten erhalten. Die höchste Tugendstufe bei Porphyr war die Tugend des Intellekts, vermöge deren er sich anschauend dem „Ersten" zuwendet. Jamblichus aber nahm über den Intellekt hinaus noch ein „Gottähnliches" (d. h. offenbar ein dem obersten Prinzip Entsprechendes) in der Seele an, das dann natürlich ebenfalls eine tugendmäſsige Entwicklung erhalten kann. Die Tugenden desselben nannte er die „priesterlichen" oder „auf das Eine bezüglichen". Daſs hier noch von einer Mehrheit von Tugenden die Rede ist, erklärt sich wohl daraus, daſs er, wie Plotin und Porphyrius, diese ganze Lehre vom platonischen Systeme der vier Kardinaltugenden aus entwickelte. In Wirklichkeit konnte er auf dieser obersten Stufe wohl noch weniger wie Porphyrius auf der vierten eine Mehrheit der Tugenden nachweisen, da hier alle Mannigfaltigkeit in dem bewuſstlosen Einswerden mit dem „Einen" aufgeht. Eine wirkliche Weiterbildung des Systems liegt aber in diesem Zuge, da auf der Stufe des anschauenden Intellekts ja die völlig

bewufstlose Vereinfachung, das unterschiedslose Einswerden mit dem „Ersten“ noch nicht vollzogen werden kann. Erst in dieser leider nur andeutungsweise überlieferten Lehre des Jamblichus tritt die letzte praktische Konsequenz des Neuplatonismus rein und unverhüllt zu Tage. Es wird freilich berichtet, dafs noch deutlicher als von ihm diese Lehre von Proklos entwickelt worden sei (Z. 712, 1).

Gegen die phantastische Vervielfältigung der metaphysischen Wesenheiten hatte Plotin in der gegen die Gnostiker gerichteten Abhandlung (II. 9. 1 f.) Protest erhoben. Er meint zunächst in Bezug auf das Selbstbewufstsein des Intellekts, der ja nicht nur das Erste denkend anschaut, sondern auch sich selbst als ein Denkendes denkt, dies sei ja nur ein Denken dessen, was er ist, seines eigenen Wesens, und damit sei die Reihe zu Ende. Wenn man ihm darüber hinaus ein Denken, dafs er denkt, beilege, so könne auch noch weiter ein „Denken, dafs er denkt, dafs er denkt“ eingeführt werden und so fort bis ins unendliche. Er erhebt aber weiterhin Protest dagegen, dafs noch mehr Prinzipien angenommen würden, als von ihm geschehen, oder überflüssige Abstraktionen in denselben, wo doch für solche kein Platz sei. Plotin konnte wohl nicht ahnen, dafs in seiner eigenen Schule gegen dieses Verbot in der exorbitantesten Weise verstofsen werden würde. Porphyr hatte sich solcher Verstöfse noch völlig enthalten, mit Jamblichus aber beginnt die wuchernde Phantastik in der metaphysichen Sphäre ihr Spiel zu treiben.

Er empfindet zunächst das Bedürfnis, noch über dem Einen Plotins ein noch abstrakteres Eines anzunehmen, dem auch nicht einmal mehr das Prädikat „das Gute“ beigelegt werden dürfe. Er findet ferner, dafs auf der Stufe des Intellekts zwischen dem denkenden Subjekt als dem Intellektuellen und dem gedachten Objekt als dem Intelligiblen unterschieden werden müsse. Er zerlegt weiter das Intelligible in Wirklichkeit, Kraft und Tätigkeit und jede dieser drei Potenzen wieder in eine Dreiheit. Und dieser Zerteilung entspricht dann eine ebensolche auf dem Gebiete des Denkenden oder Intellektuellen. Ebenso mufs sich dann

ferner auch die Stufe der Seele eine Zerspaltung gefallen lassen, und zwar in zwei noch überweltliche und eine innerweltliche Seele. Die letztere umschliefst aufser den Seelen der Menschen auch die der oberen Götter, der Engel, der Dämonen und Heroen, denen sich dann noch Naturgötter und Schutzgötter anschliefsen. Hier ist nun der eigentliche Rahmen für die Unterbringung aller erdenklichen Gestalten der Mythologie und zugleich, indem sich alles nach geheimnisvollen Zahlenverhältnissen regelt, der Tummelplatz für die dem Neupythagoreismus entlehnte „Theologie der Zahlenlehre“ oder Zahlenmystik. Allein die zwölf oberen Götter, die in dieser „Seele“ ihren Sitz haben, vervielfältigen sich ihm durch diese Manipulationen zur Zahl von 360, und die niederen Stufen der übermenschlichen Seelenwesen schwellen zu den ungeheuerlichsten Zahlen an (Z. 688 ff.).

Mit dieser Unterbringung zahlloser persönlicher Götterwesen in der Seelenwelt ist denn nun ferner der Boden geschaffen für eine unendlich vielgestaltige Gunstbewerbung durch Gebete, Opfer und sonstige Kultushandlungen, für Gnadenerweisungen durch Orakel und Wunderwirkungen, für den Erwerb übernatürlicher Kräfte und Fähigkeiten. Sogar der abergläubischen Verwechslung der Götterbilder mit den Gottheiten selbst leistete er in einer eigenen Schrift über die Götterbilder Vorschub, von der ein Auszug erhalten ist (bei Photios, Z. 697), indem er erklärte, diese seien „erfüllt mit göttlicher Gegenwart“. Auch für den Glauben an die vom Himmel gefallenen Götterbilder trat er ein.

Mit der praktischen Seite des Systems setzte er die Religionsübungen im Sinne des Volksglaubens dadurch in Zusammenhang, dafs er lehrte, sie seien ein Hilfsmittel der menschlichen Schwäche im Dienste der „Reinigung“, der Loslösung der Seele von den Banden des Körpers.

Schon zu Lebzeiten des Jamblichus war durch Konstantin (306—337) das Christentum zur Reichsreligion erklärt worden. Mehr und mehr war der Fortbestand der alten Religion in Frage gestellt. So erklärt es sich, dafs

unter den Anhängern des Jamblichus das Streben nach philosophischer Rechtfertigung des Heidentums in sehr viel bestimmterer Weise als bisher in den Vordergrund trat. Erst jetzt, nachdem die Gefahr dringend geworden war, wird diese Aufgabe von der plotinischen Mystik aus mit vollem Bewufstsein ergriffen. Und zwar geschieht dies in doppelter Weise. Einesteils, indem in zwei noch erhaltenen Schriften auf der von Porphyr und vornehmlich von Jamblichus gelegten Grundlage die plotinische Lehre zu einer geschlossenen Theologie des Heidentums ausgebaut wurde, andernteils, indem sich ein Teil der Schule um Julian, den begabten und enthusiastischen Neffen Konstantins, scharte und ihn für diese Theologie und für eine Wiederherstellung der alten Reichsreligion vermittelst derselben gewann.

Die erste der beiden genannten Schriften ist betitelt: „Von den Mysterien." Sie wurde früher meist Jamblichus selbst zugeschrieben, gilt aber jetzt allgemein für ein Werk eines im übrigen unbekannten jüngeren Mitgliedes der Schule.

Vorausgesetzt wird hier im allgemeinen das weitschichtige Göttersystem der intelligiblen Welt nach der Lehre des Jamblichus. Aber die religiöse Aufgabe ist nicht, diese Götterwesen durch Gunstbewerbung sich dienstbar zu machen. Sie sind samt und sonders, einschliefslich auch der niederen Ordnungen, unaffizierbar, nicht durch religiöse Handlungen bestimmbar, nicht willkürlich handelnde Persönlichkeiten. Die Götter zürnen nicht und werden nicht versöhnt. Sie sind gesetzmäfsig wirkende seelische Kräfte in der Stufenleiter der intelligiblen Welt. Die religiöse Aufgabe ist nach wie vor, sich selbst stufenweise in diese höhere Welt emporzuheben. Der religiöse Mensch veranlafst nicht die höheren Mächte zum Wirken; er wirkt auf sich selbst. Der Götterzorn ist nur Entfremdung der Seele vom Göttlichen, die Sühnung nur Aufhebung dieser Entfremdung.

Das entscheidend Neue dieses Systems besteht nun darin, dafs gelehrt wird: Nicht das Denken, sondern die gottesdienstlichen Handlungen, Opfer, geheimnisvolle priesterliche Gebräuche, Sühnungen, Weihen, Beschwörungen, haben

die Kraft, die Seele in die höhere Welt emporzuheben (II. 11). Die vom Körper befreite oder die schon auf Erden vom Sinnlichen gelöste Seele könnte in rein geistiger Weise mit den Göttern verkehren. Wer aber noch nicht vom Sinnlichen befreit ist, mufs mit Hilfe sinnlicher Zeichen, die auch sinnlich erregend wirken, seine Erlösung vom Endlichen bewerkstelligen (V. 15—20). Auf dieser Grundlage konnten denn die alten Religionsgebräuche in umfassendstem Mafse gerechtfertigt werden. Die bei religiösen Handlungen vorkommenden Göttererscheinungen sind Vorgänge in der Seele; selbst die unzüchtigen Kulte erhalten ihre Rechtfertigung: sie befreien durch mafsvolle Erregung die Seele von den Begierden. Es gibt zwar auch trügerische Künste auf diesem mysteriösen Gebiete, wie sie von Zauberern und Gauklern geübt werden. Diese beruhen — nicht etwa auf Betrug, sondern – auf dem Wirken böser Dämonen (III. 13; IV. 7). Die echten Formen dieser Gottesdienste beruhen auf uralten Offenbarungen (I. 13. 13). Die Priester, die Träger und Ausleger dieser heiligen Überlieferungen, besitzen eine Heiligkeit, die sie hoch über die Philosophen emporhebt (II. 11; VI. 6; X. 1).

Die zweite dieser beiden Schriften, „Von den Göttern und der Welt", ist kürzer und einfacher gehalten. Sie hat vielleicht den Sallustius, einen der zur Umgebung Julians gehörigen Neuplatoniker, zum Verfasser. Hier wird ein etwas anderer Weg zur Rechtfertigung der vielgestaltigen religiösen Überlieferungen und Vorstellungskreise eingeschlagen. Die Götterlehren sind Mythen, d. h. Darstellungen der höheren Wahrheiten der intelligiblen Welt in sinnlicher, symbolischer Form für die unverständige Menge. Wissen und Glauben ist dasselbe in zwei verschiedenen Formen (c. 3). So kann also beides nebeneinander bestehen. Der geistig Höherstehende umfafst in diesen Symbolen die tiefere metaphysische Wahrheit. Diese metaphysischen Lehren, vom Intellekt und der Seele und den durch Jamblichus in diese Sphären verlegten Götterwesen, werden nur kurz behandelt (c. 5—8). Die Lehre vom Einen blickt nur gelegentlich durch (c. 5). Auch er weifs, wie der Verfasser der Schrift

von den Mysterien, dafs die Wirkungen der religiösen Handlungen nur Vorgänge in der Seele sind. Die ungebildete Masse der Gläubigen nimmt die Symbole buchstäblich, wird aber nichtsdestoweniger der erbaulichen Wirkungen teilhaft. Ist ja doch im Grunde die ganze sichtbare Welt weiter nichts als ein grofser Mythus, eine sinnliche Einkleidung des Unsichtbaren. Man hat diese Schrift als einen „vielleicht ausdrücklich im Dienste der julianischen Restauration geschriebenen gemeinverständlichen Abrifs der neuplatonischen Dogmatik“ bezeichnet (Z. 734); dies kann jedoch nicht in dem Sinne einer katechismusartig für die Massen bestimmten Lehrschrift gelten. Es ist, wie schon die vorstehenden Angaben beweisen können, eine immerhin nur für die Wissenden und Eingeweihten bestimmte Darlegung.

In jedem von beiden Fällen liegt also als innerster Kern die weltflüchtige Mystik Plotins zu Grunde; in jedem von beiden wird aber von dieser aus ein Weg gefunden, um dem ganzen vielgestaltigen Aberglauben der heidnischen Kulte eine vernünftige Seite abzugewinnen, ihn zum Denken in Beziehung zu setzen und wissenschaftlich zu rechtfertigen. Und von dieser Erhebung der heidnischen Religion zur Theologie aus wird denn auch weiterhin der Versuch gemacht, in die öffentlichen Verhältnisse einzugreifen, um den alten, durch Konstantin aufgehobenen Zustand der Reichsreligion wieder herzustellen. Die weltverlorene Mystik Plotins kommt aus ihrem stillen Winkel hervor und steigt in die Arena des öffentlichen Lebens hinab.

Um den empfänglichen jungen Prinzen Julian (geb. 331) schart sich eine Gruppe von Jamblichianern und versteht es, ihn vollständig für die neue Theologie zu gewinnen. Aufser dem vorgenannten Sallustius sind hier Maximus und Chrysanthius die Hauptvertreter. Von ihren philosophischen Leistungen verlautet kaum etwas; jedenfalls ist davon nichts auf die Nachwelt gekommen. Dagegen bekleideten Sallustius und Maximus nach der Thronbesteigung Julians (361) einflufsreiche Hof- und Staatsämter, während Chrysanthius den Bemühungen des jungen Kaisers, ihn an

den Hof zu ziehen, beharrlich Widerstand leistete und seiner Lehrtätigkeit treu blieb, doch aber wenigstens die Ernennung zum Oberpriester von Lykien durch Julian annahm (Z. 734, 1; 730 f.). Ein Verwandter und Schüler des Chrysanthius war Eunapius, von dem noch Lebensbeschreibungen der Hauptmänner der Partei erhalten sind (Z. 732, 5).

Von Julian selbst, dem die christliche Nachwelt wegen der von ihm eingeschlagenen Richtung den Beinamen „der Abtrünnige“ (Apostata) angehängt hat, sind Reden und Briefe erhalten, in denen er sich als Vertreter des geschilderten Kreises von Vorstellungen charakterisiert (Z. 733, 2). Sein Hauptwerk, die „Verteidigung des Hellenismus“ gegen das Christentum, ist leider verloren gegangen und seinem Inhalte nach nur so weit bekannt, als sich aus der Gegenschrift des Patriarchen Kyrillos von Alexandria etwas darüber entnehmen läfst. Wir ersehen daraus, dafs er darin die Angriffspunkte, die die menschenähnliche Natur des biblischen Gottes und die kindlich primitive Beschaffenheit der biblischen Berichte überhaupt einer philosophischen Betrachtungsweise darboten, geschickt, aber auch rücksichtslos ausnutzte. Charakteristisch ist in dieser Beziehung schon der Titel der Schrift. Der Plotinismus wird ohne weiteres mit der griechischen Bildung überhaupt, die Lehre des Christentums mit dem Barbarentum in eins gesetzt. Die Art, wie diese Reaktion des Heidentums unter seiner Regierung praktisch in Szene gesetzt wurde, gehört nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Weltgeschichte an. Bekannt ist, dafs der Pfeil eines Parthers diesen Bestrebungen des im übrigen durch Charaktergüte und Regententüchtigkeit hervorragenden jungen Herrschers schon im Jahre 363, nach nur zwanzigmonatlicher Regierung und vor dem Ende seines 32. Lebensjahres, ein Ende bereitete. Eine berühmte Darstellung dieser Vorgänge besitzen wir von David Friedr. Straufs in dessen Schrift „Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren“.

Über die Leistungen der mit dem Hofe Julians verbundenen Jamblichusschüler liegt nach diesem schweren

Schicksalsschlage nichts erheblich Berichtenswertes mehr vor. Dagegen erhob sich gegen Ende des Jahrhunderts unerwartet und ohne erkennbaren Zusammenhang mit der Schule in Alexandria ein leuchtendes Gestirn des Neuplatonismus, die Philosophin Hypatia.

Hypatia war die Tochter des am Museum zu Alexandria wirkenden, auch als Verfasser einiger Schriften seines Faches genannten Mathematikers und Astronomen Theon. Sie mufs etwa um 365 geboren sein. Ihrem Vater an Talent überlegen, wurde sie durch dessen Unterricht so vollständig in die mathematischen, astronomischen und physischen Studien eingeführt, dafs sie in diesen Fächern später eine ausgezeichnete Lehrtätigkeit entwickelte. Sie erwarb sich aber überdies, mutmafslich durch den Unterricht der in Alexandria lebenden Philosophen, eine vollständige Kenntnis aller philosophischen Systeme und mufs dort auch für die neuplatonische Zeitphilosophie gewonnen worden sein. Wahrscheinlich gab es in Alexandria eine Abzweigung des Neuplatonismus. Neben den mathematischen Fächern bildete die Philosophie einen hervorragenden Gegenstand ihrer spätestens um 395 beginnenden Lehrtätigkeit. Genaueres über ihre philosophische Richtung ist nicht bekannt. Nur einige mathematische und astronomische Schriften von ihr werden genannt, von denen aber auch aufser den Titeln nichts erhalten ist. Ob sie aufserdem auch Philosophisches geschrieben hat, ist nicht bekannt. Nach der Richtung ihres nachher zu erwähnenden Schülers Synesius zu schliefsen, müfste ihre Metaphysik im wesentlichen den durch Jamblichus begründeten Typus gehabt haben, doch ohne die ausgesprochene Richtung auf mystische Deutung der Volksreligionen und ohne scharfes Hervortreten des verzückten Einswerdens mit dem Urgrunde. Auch müfste sie danach im Sinne des Sallustius die Mythen für Symbole des Intelligiblen angesehen haben. Doch gewährt dieser Rückschlufs keine bestimmten Aufschlüsse und ist überdies der Natur der Sache nach unsicher. Sie war von ganz ungewöhnlicher Schönheit, dabei liebenswürdig und bescheiden und von strengster Sittenreinheit. Durch die Verbindung aller dieser

Eigenschaften war nicht nur ihre mindestens zwanzigjährige Lehrtätigkeit eine höchst erfolgreiche, sondern sie erlangte auch eine aufserordentlich geachtete Stellung in den angesehensten Kreisen Alexandrias, die Christen nicht ausgenommen. Der kaiserliche Präfekt Orestes war ihr in Freundschaft zugetan und nahm ihren Rat in Anspruch. Sehr bezeichnend auch für ihre philosophische Weltanschauung ist folgende Anekdote aus den jüngeren Tagen ihrer Lehrtätigkeit. Einem Schüler, der sich in sie verliebt hatte, warf sie ein Stück „der weiblichen Leinenlappen“ vor die Füfse mit den Worten, dies an die Unreinheit der irdischen Geburt Erinnernde sei der Gegenstand seiner Liebe (Damasc. b. Suid.).

Am bekanntesten ist Hypatia durch ihr entsetzliches Lebensende im Jahre 415. Schon seit geraumer Zeit hatten die Patriarchen von Alexandria mit Hilfe der ihnen zu Gebote stehenden rohen Mönchshorden der Umgegend und einer zahlreichen Gruppe sogenannter Krankenpfleger (Parabolani), die sich aus der Hefe des Volks zusammensetzte, sowie vermittelst ihres Einflusses am Hofe zu Konstantinopel eine Art Nebenregiment geübt. Der Patriarch Kyrillos (seit 412) hatte darin schon an seinem Amtsvorgänger Theophilos ein würdiges Vorbild gehabt. Der kaiserliche Präfekt Orestes hatte seiner Herrschsucht und seinen Gewaltmafsregeln gegenüber einen schweren Stand. Unruhen und Strafsenkämpfe seitens jener Leibgarde des Patriarchen waren seit einiger Zeit an der Tagesordnung. Während dieser leidenschaftlichen Kämpfe priesterlicher Anmafsung und Herrschsucht gegen die doch auch christliche Obrigkeit wurde Hypatia eines Tages von einem ihr auflauernden Pöbelhaufen auf der Strafse vom Wagen gerissen und in eine Kirche geschleppt. Dort rifs ihr dieser christliche Pöbel die Kleider vom Leibe, tötete sie in qualvoller Weise durch scharfe Muschelschalen, zerstückelte und verbrannte dann den Leichnam. Es ist wenig wahrscheinlich, dafs sich die Wut dieser Leibgarde des Patriarchen aus eigenem Antriebe gegen die Philosophin wandte; wahrscheinlich war Kyrillos selbst der Anstifter dieser Greueltat. Er hafste

sie wegen ihres Einflusses auf Orestes und wollte vielleicht auch diesem durch ihren blutigen Tod eine Kränkung zufügen. Eine kaiserliche Spezialkommission zur Untersuchung des Falles hat kein direktes Vorgehen gegen ihn selbst veranlafst, nach einer Angabe (Damasc. b. Suid.) infolge Bestechung, doch wurden wenigstens scharfe Verordnungen in Bezug auf das Unwesen der Parabolani erlassen (Hoche, Hypatia, die Tochter Theons, Philol. 1859; W. A. Meyer, Hypatia von Alexandria, Heidelberg 1886).

Hypatias berühmtester Schüler ist Synesios von Kyrene. Geboren um 367 oder etwas später, genofs er in Alexandria etwa in der ersten Hälfte der neunziger Jahre eine umfassende wissenschaftliche, namentlich literarisch-rhetorische Bildung, schlofs sich dann aber mit besonderer Anhänglichkeit und Verehrung an Hypatia an. Nach einem dreijährigen Aufenthalte in Konstantinopel bis gegen 400 lebte er dann fast ein Dezennium in freier Mufse als Privatmann in seiner Heimat meist auf einem Landgute. Von ihm sind eine Reihe Schriften vorhanden, deren keine ausdrücklich ein philosophisches Thema behandelt. Seine Grundanschauung war, dafs man nur in gehobenen Stimmungen sich mit der intelligiblen Welt beschäftigen könne, und dafs daneben die Poesie und die literarische Beschäftigung des Schöngeistes (Sophisten nach damaligem Sprachgebrauch) als Erholung ihre Berechtigung habe. In dieser Richtung hatte er sogar eine Schrift über die Jagd verfafst, und ein wirklich geist- und humorvolles „Lob der Kahlheit“ ist vorhanden. Eine um 404 verfafste Schrift „Dio“, nach dem Rhetor und Philosophen Dio Chrysostomus betitelt, den er in dieser Beziehung als Vorbild betrachtete, dient geradezu der Verteidigung dieser Verbindung des Philosophischen mit dem Literarischen. Wir sehen aus dieser ganzen Haltung, dafs er den Neuplatonismus nicht in seiner ursprünglichen tragischen Tiefe erfafste, sondern in Übereinstimmung mit der überwiegenden Richtung der Jamblichianer mehr die ideale Freude an dem erhabenen Hintergrund und tieferen Untersinn der endlichen Welt in

den Vordergrund stellte. Einen genauen Einblick in sein inneres Leben gewähren auch die sehr zahlreichen erhaltenen Briefe, die mit grofser Sorgfalt stilisiert sind und von ihm geradezu als literarische Kunstprodukte behandelt wurden. Unter ihnen sind sieben an Hypatia gerichtet.

In der zweiten Hälfte jenes Dezenniums verfafste er eine Anzahl religiöser Hymnen, in denen sich ein allmählicher Übergang von der neuplatonischen zur christlich-kirchlichen Metaphysik vollzieht. Im Jahre 409 wurde er, obgleich noch nicht förmlich zum Christentum übergetreten, von den Gemeinden von Cyrenaica zum Oberbischof (Metropoliten) der Provinz gewählt. Man bedurfte für dieses vielfach auch der Vertretung weltlicher Interessen der Provinz dienende Amt vor allem eines angesehenen und unabhängigen Mannes. Er wurde nach sechsmonatlichem Aufenthalte in Alexandria 410 dort gleichzeitig getauft und ordiniert. Sein Übertritt zum Christentum war jedoch kein Bruch mit der neuplatonischen Spekulation, kein Übergang zu einer katechismusmäfsigen Buchstabengläubigkeit. In der christlichen Theologie gab es eine dem Neuplatonismus nahe verwandte Richtung, und es bedurfte nur einiger Verschiebungen in dieser metaphysischen Vorstellungswelt, um auf den Boden dieser theologischen Richtung hinüberzugelangen. Doch dieser Übergang kann nur im ganzen Zusammenhange der christlichen Philosophie dieser Zeit recht verständlich werden. Synesios gehört, soweit sein neuer Standpunkt in Betracht kommt, ausdrücklich auch als Glied in die Entwicklung dieser Periode der christlichen Philosophie hinein. Es mufs dort auf ihn zurückgekommen und dieser Teil seiner Entwicklung zur Darstellung gebracht werden. Hier nur noch so viel, dafs er noch aus der Zeit seines Metropolitentums einen überaus innigen, verehrungsvollen Brief an Hypatia schrieb, in dem er das alte Schülerverhältnis als von seiner Seite ungetrübt fortbestehend bezeugte, und dafs er warscheinlich schon 413 gestorben ist, so dafs ihm die schmerzliche Erfahrung der an seiner geliebten „geistigen Mutter“ begangenen Greuel-

taten erspart wurde. Das ganze Geistesleben dieses edlen und hochgebildeten, aber philosophisch nicht produktiven Mannes wird in ausgezeichneter Weise zur Darstellung gebracht in der Schrift von R. Volkmann, Synesius von Kyrene, Berlin 1869.

5. Die Schule von Athen (nach 400—450).

Eine neue, von der vorigen verschiedene Entwicklungsphase des Neuplatonismus kam dadurch zu stande, dafs seine Lehre bald nach 400 in die noch schattenhaft fortvegetierende Akademie in Athen Eingang fand und dort in allmählichem Fortschreiten zu einer neuen Gestaltung gelangte. Seit Albinus (ca. 150 nach Chr.) und Alexander von Aphrodisias (ca. 200 nach Chr.) ist von irgend welchem philosophischen Leben in der alten Mutterstadt der Philosophie keine Kunde vorhanden. Die herrliche Anlage für wissenschaftliche Zwecke, mit der Kaiser Hadrian im 2. Jahrhundert Athen geschmückt hatte, die sogenannte Bibliothek Hadrians, die aber zugleich einen grofsen Hörsaal und Sitzplätze im Freien für wissenschaftliche Unterredungen enthielt, kam nur untergeordneten Geistern zu gute. Wie es am Anfang des 5. Jahrhunderts mit den philosophischen Bestrebungen in Athen aussah, lehrt ein Brief des Synesios von Kyrene, der um diese Zeit eine Reise dorthin unternahm. Er vergleicht das damalige Athen mit der Haut eines geschlachteten Opfertieres. Die Philosophie sei ausgewandert; nur die alten Stätten, die Akademie, das Lykeion und die Stoa, könne man noch bewundern. Auch über das Ansehen und die Bedeutung der damals schon vorhandenen Anfänge der neuplatonischen Bewegung in der Akademie äufsert er sich höchst geringschätzig. Zu bemerken ist hierbei, dafs der Neuplatonismus von Anfang an auf die Akademie jener Jahrhunderte, als die völlig unebenbürtige Trägerin des Namens Platos, mit der äufsersten Geringschätzung herabsah, und dafs die neuen Platoniker es sich verbaten, Akademiker genannt zu werden.

Vorsteher der Akademie nun war um diese Zeit Plutarch, der Sohn des Nestorius aus Athen. Über seine Lebenszeit ist nur bekannt, dafs er 431 oder 432 in sehr hohem Alter gestorben ist. Auch über seinen philosophischen Standpunkt sind nur vereinzelte Notizen bekannt, aus denen zu ersehen ist, dafs er sich zu den wesentlichen Punkten der plotinischen Metaphysik bekannte. Vielleicht war er der Richtung durch den in seiner Familie überlieferten Betrieb geheimer magischer Künste zugeführt worden, den auch er selbst fortsetzte und auf seine Tochter übertrug (Z. 749, 2; 753, 2), obgleich sie von Reichs wegen streng verboten waren. Er erklärte seinen Zuhörern platonische und aristotelische Schriften, mutmafslich mit neuplatonisierender Auslegung, hat auch einige Kommentare zu solchen verfafst, von denen aber nichts erhalten ist.

Schüler, Gehilfe und sodann Nachfolger des Plutarch war Syrianos. Weder sein Geburts- noch sein Todesjahr ist bekannt; es ist daher auch nicht bekannt, wie lange er nach Plutarchs Tode der Akademie vorstand. Er interpretierte in seinen Vorträgen und Schriften, von denen nur ein Teil eines Kommentars zur aristotelischen Metaphysik erhalten ist, die neuplatonische Metaphysik hauptsächlich in die platonischen Schriften hinein, die ihm als unfehlbare Lehrautorität galten. Mit ihnen übereinstimmend erachtete er die angeblichen Schriften des Pythagoras und der alten Pythagoreer, sowie die dem Orpheus untergeschobenen mystischen Poesien, ferner Homer, der sich eine allegorische Auslegung in diesem Sinne gefallen lassen mufste, und die alten Orakelsammlungen, die sogenannten „Göttersprüche“. Aristoteles erntete als Logiker, Physiker und Ethiker seine höchste Bewunderung, mufste sich aber die schärfste Zurechtweisung gefallen lassen, wenn er von den vorgenannten Autoritäten abwich oder gar ihnen widersprach. Wie sich aus dem Erhaltenen und über seine Lehre Überlieferten ergibt, findet sich bei ihm schon das ganze System der neuplatonischen Metaphysik in seiner vollen Ausdehnung, im wesentlichen in der Gestalt, die es durch Jamblichus erhalten

hatte, unbeschadet zahlreicher Weiterbildungen durch eigene phantastische Einfälle. In welchem Mafse er dabei schon seinem hervorragenden Schüler Proklos, dem Vollender der neuplatonischen Systematik, vorgearbeitet hat, läfst sich bei der Lückenhaftigkeit der vorhandenen Nachrichten nicht sicher entscheiden.

Dieser Proklos war um 410 in Konstantinopel geboren. Seine Eltern stammten aus Lykien. Seit seinem 20. Jahre genofs er in Athen noch kurze Zeit den Unterricht Plutarchs, vornehmlich aber den des Syrian, dem er so ergeben war, dafs er in seiner gesamten Lehre nur als der Ausleger desselben gelten wollte. In welchem Jahre er dessen Nachfolger in der Leitung der Akademie wurde, ist nicht bekannt. Er starb 485. Dafs er eine durch geistige und sittliche Eigenschaften hervorragende, imponierende Persönlichkeit war, ergibt sich aus der ihm von seinem Schüler und Nachfolger Marinos gewidmeten, erhaltenen Lebensbeschreibung. Von seinen sehr zahlreichen Schriften sind noch vorhanden: fünf Kommentare zu platonischen Schriften, der Auszug eines Kommentars zu Hesiod, sechs selbständige philosophische Schriften, einige mathematische und astronomische Abhandlungen und eine Streitschrift gegen die christliche Lehre von der zeitlichen Weltschöpfung. Einiges ist noch ungedruckt. Auch den ebenfalls als Offenbarungsurkunden behandelten homerischen und angeblich orphischen Dichtungen, den Pythagoreerschriften und Orakelsammlungen hatte er den ausdauerndsten Fleifs zugewandt. Aufserdem hatte er auch noch religiöse Hymnen verfafst.

Als Denker ist Proklos ausgezeichnet durch eine immense Kraft systematischer Zusammenfassung, vermöge deren er den ganzen von den Neuplatonikern erarbeiten Ideenvorrat in den Rahmen eines ungeheuren, fest gegliederten Lehrgebäudes zusammenfafste. Als hauptsächliches Hilfsmittel dieser Unterbringung eines unendlichen Stoffes in ein wohlgegliedertes System diente ihm die in dieser bestimmten Ausprägung ihm selbst angehörige dreiteilige (triadische) Gliederung jeder einzelnen Stufe in der vom Urwesen aus-

gehenden absteigenden Reihe der unsichtbaren Wesenheiten. Jedes Glied verharrt zunächst in der es hervorbringenden höheren Stufe, geht darauf aus derselben hervor und wendet sich drittens anschauend zu ihr zurück. Indem jeder dieser zeitlosen Akte verselbständigt und zu einer eigenen Wesenheit vergegenständlicht wird, vervielfältigt sich die Zahl der Stufen um ein erhebliches. Aber er wendet auch noch andere Mittel an, um die Fülle dieser erträumten und erspekulierten Wesenheiten bis ins unendliche zu vervielfältigen. So wird ihm z. B. auf der Stufe des Intellekts die Zweiteilung in das Denkbare (Intelligible) und das Denkende (Intellektuelle) zu einer Dreiteilung, indem er eine Stufe des Intelligibel-Intellektuellen erfindet. So entsteht eine Afterwissenschaft, die ihren Stoff rein aus sich selbst erzeugt, eine wahrhafte Wissenschaft des Nichtseienden. An den rein logischen Ursprung dieses Systems von erträumten Wesenheiten erinnert es lebhaft, wenn er lehrt, dafs an der je höheren Stufe stets auch die sämtlichen je niedrigeren, nicht aber umgekehrt an der je niedrigeren auch die je höheren teilnehmen. So haben am Sein auch diejenigen Dinge teil, denen kein Leben, am Leben auch diejenigen, denen kein Denken zukommt (Z. 791). Dies ist ganz folgerichtig, widerspricht aber der stets festgehaltenen anderen Grundlage des Systems, nach der das Abstraktere stets das Vollkommnere und Wirkungsreichere, das Konkretere das Unvollkommnere und Minderwertige ist. Eine besondere Energie seines Denkens verwendet er darauf, die völlige Abstraktheit und Qualitätslosigkeit der obersten Ursache sicherzustellen. Man kann über sie nur aussagen, was sie nicht ist; sie ist höher als das Eine, gleich erhaben über Verneinung wie über Bejahung, weder seiend noch nicht seiend, eine Ursache, die keine Ursache ist, u. dergl. (Z. 791 f.).

Dieser Denker mit seinem staunenswerten, aber mifsleiteten, übel angebrachten, an ein Nichts verschwendeten Scharfsinn ist aber zugleich der ausgemachteste Phantast in Bezug auf alle die Volksreligion und den Volksaberglauben betreffenden Vorstellungen. Zunächst bringt er in

der kompliziertesten und verwirrendsten Weise unzählige Götterordnungen in den Fachwerken seines Systems unter. Es gibt ferner in der genugsam bekannten Weise Engel, Dämonen, Heroen und Schutzgeister; es gibt sogar Geister in der Materie, die die in die Materie versunkenen Seelen quälen. Sogar der Raum ist ihm körperlich und beseelt.

So ist in seiner theoretischen Lehre die doppelte Richtung, in der das neuplatonische System sich entwickelt hatte, die metaphysische und die theologische, zur denkbar höchsten Ausbildung gelangt. Dem entsprechend hat er auch im praktischen Teil des Systems, in der Lehre von der Rückkehr der Seele zum Urwesen, diese beiden Richtungen zur vollsten Entwicklung gebracht. Freilich ist dieser Teil seiner Lehre infolge der nur unvollständigen Erhaltung seiner Schriften nur unvollständig bekannt und zum Teil nur vermutungsweise festzustellen.

Im allgemeinen steht er hier auf dem Standpunkt des Jamblichus, nach dem wirksamer als durch das Denken durch religiöse Übungen die stufenweise Erhebung der Seele zum Ersten vollbracht wird. Er teilt jedoch auch mit Jamblichus die Vorstellung, dafs die vielen göttlichen und dämonischen Wesen menschenähnliche, wollende Persönlichkeiten sind, deren Gunst und Hilfe durch ihnen wohlgefällige Handlungen erworben werden kann. Daneben aber scheint bei ihm, entsprechend der ganzen Doppelheit seiner Natur, auch die altplotinische Weise der Erhebung zum Urwesen durch Denken zur Geltung gekommen zu sein. Es sind also im Grunde drei Arten von Vorstellungen, in denen sich dieser Teil seines Gedankenkreises bewegt, die intellektualistische, die Erhebung durch religiöse Handlungen und die krafs abergläubische der Gunstbewerbung.

Betrachten wir zunächst die intellektualistische Reihe. Hier war durch Porphyr und Jamblichus die fünffache Stufenreihe der Tugenden, die bürgerlichen und politischen, die reinigenden, die betrachtenden, die intellektuellen und die einigenden, zur Ausbildung gelangt. Die entsprechende

Lehre des Proklos ist nur unvollständig bekannt. Wir sehen jedoch so viel, dafs er dieser Lehre durch Ansetzung besonderer, den höheren Tugenden entsprechender Seelenvermögen oder seelischer Organe einen psychologischen Unterbau gegeben und damit den Ausbau des Systems auch nach dieser Seite zum Abschlufs gebracht hat. Nach dieser Auffassung erscheinen die beiden ersten Tugendstufen, die bürgerlichen und die reinigenden, nur als Vorstufen und Vorbedingungen des rein intellektuellen Lebens überhaupt. Dieses sodann gliedert sich selbständig in eine Reihe aufsteigender Stufen, denen die betreffenden intellektuellen Vermögen entsprechen. Alles wird nur durch das ihm Ähnliche erkannt, das Sinnliche durch den Sinn, das der Wissenschaft Zugehörige durch das wissenschaftliche Vermögen, das Intelligible durch den (anschauenden) Intellekt, das Eine durch das Einsmäfsige. In diesem letzten Punkte liegt der neue Gedanke. Es gibt in der Seele ein Vermögen zum Einheitlichen, das noch höher ist als der Intellekt. Wenn dies „Innerste der Seele“ erweckt wird, entsteht ein „göttlicher Wahnsinn“ (das Aufsersichsein, die bewufstlose Verzückung und Ekstase). „Sie werde also ein Eines, um das Eine zu schauen, oder vielmehr, um es nicht zu schauen. Denn solange sie schaut, schaut das Intellektuelle, nicht das über den Intellekt Erhabene, und sie wird irgend ein Eines erschauen, nicht aber das Selbsteine.“ Das Göttliche im Menschen ist an erster Stelle das Einheitliche, die in jedem vorhandene unsagbare Gegenwart der Quelle der sämtlichen aus der Einheit entspringenden Zahlen, das zweite (Göttliche) der Inteltekt, das dritte die Seele. Jenes Erste ist wahrhaft Gott. Die höchste Stufe des Geisteslebens ist die, wo die Seele über den Intellekt hinauseilt und sich mit dem unsagbaren Einheitspunkt, der einheitlichen Wesenheit der Götter, verbindet (Z. 816, 5; 819, 6; 824, 1).

Die zweite Weise der Erreichung des Lebensziels, die mystisch-religiöse, bei der die Wirkung von der Seele selbst ausgeht, läfst sich nur teilweise von dem niederen

Zwecke des religiösen Verhaltens, von der Gunstbewerbung, sondern; beide fliefsen teilweise ineinander. So heifst es vom Gebet, dafs es den Betenden mit den Göttern vereinigt, aber auch den Segen derselben auf ihn herabzieht. Die heiligen Weihen (Geheimdienste) bewirken teils Einigung mit den höheren Göttern, teils werben sie um die Gunst von Dämonen (Z. 820, 6 f.). In diesem doppelten Sinne müssen wir denn auch den schier unglaublichen Eifer auffassen, den Proklos persönlich in der Beobachtung zahlloser religiöser Gebräuche entfaltete. Er lebte vegetarisch und enthielt sich der Ehe, war in alle Mysterien eingeweiht, beobachtete die Riten und Fasttage der verschiedensten Götterdienste mit peinlicher Gewissenhaftigkeit, war Tag und Nacht mit Sühnungen und heiligen Gebräuchen beschäftigt, betete dreimal täglich zur Sonne, erwies beim Aufgange des Mondes diesem seine Verehrung u. s. w. (Z. 784). Dafs bei diesem Gebaren auch das Prinzip der Gunstbewerbung hineinspielt, ergibt sich schon aus den Wunderwirkungen, deren er nach der Biographie des Marinus vielfach von den Göttern gewürdigt worden sein soll. Er hat Göttererscheinungen im Wachen und im Traume. Mehrmals wird er in schweren Krankheiten auf wunderbare Weise plötzlich geheilt; in einem Traume wird ihm seine Lebensdauer vorausverkündigt; während eines Lehrvortrags ist sein Haupt von Lichtglanz umstrahlt u. s. w. Er treibt Magie und Götterbeschwörung und vermag durch Gebet Krankheiten zu heilen und durch Zaubermittel Wetter zu machen (Z. 785 f.).

Die drei nächsten Nachfolger des Proklos auf dem Lehrstuhle der Akademie, Marinos, Isidoros und Hegias, sind ohne Eigenart und Bedeutung. Besonders unter dem Letztgenannten versank die Philosophie in Athen in die tiefste Verachtung (Z. 835). Auch der letzte Inhaber dieses Lehrstuhls, etwa seit 520, Damascius, ergeht sich nur in den bekannten Gedankenbahnen und ist vornehmlich bemüht, das „Erste“ durch die übertriebensten Gedankenverrenkungen in die schwindelnde Höhe des Überseins zu versetzen (Z. 839 ff.). Doch fehlte es auch in

diesem Zeitpunkte nicht an wissenschaftlich tätigen Anhängern der Schule (Z. 843, 1). Unter diesen verdient namentlich ein Schüler des Damascius, Simplicius, wegen seiner gelehrten Kommentare zu aristotelischen Schriften, in denen er uns eine Menge der wertvollsten (und im Verlaufe unserer Darstellung häufig verwendeten) Nachrichten über ältere Philosophen aus nachher untergegangenen Quellenschriften erhalten hat, eine ehrenvolle Erwähnung. Erhalten sind von ihm vier Kommentare zu Aristoteles (Kategorien, Physik, Vom Himmel, Von der Seele) und ein solcher zu Epiktets „Handbüchlein". Nach seinem eigenen philosophischen Standpunkt bewegt sich Simplicius ganz in den Bahnen der Schule, nur dafs er die fast vollständige Übereinstimmung des Aristoteles mit Plato vertritt und ziemlich gewaltsam zu erweisen sucht.

Endlich im Jahre 529 unter der Schulleitung des Damascius ereilte die Schule das Schicksal der völligen Unterdrückung. Kaiser Justinian (seit 527) setzte sich die völlige Ausrottung des Heidentums im oströmischen Reiche zum Ziele, und in diesem Zusammenhange erfolgte 529 das Verbot, in Athen Philosophie zu lehren, und die Einziehung des infolge von Vermächtnissen ziemlich ansehnlichen Vermögens der Akademie. Damascius und Simplicius nebst einigen anderen Mitgliedern der Schule entschlossen sich zur Auswanderung nach Persien, wo sie an König Khosru Nuschirvan, dem Freunde griechischer Bildung, einen Gönner zu finden hofften. Sie wurden freundlich aufgenommen, vermochten aber in dem Barbarenlande nicht heimisch zu werden. Der König selbst bedang für sie persönlich bei einem Friedenschlusse mit Ostrom 531 Sicherheit gegen Glaubenszwang aus, aber die Schule von Athen blieb geschlossen. Die letzten Spuren des Neuplatonismus verlieren sich gegen die Mitte des Jahrhunderts. —

Das ist das Ende der antiken Philosophie. Abgesehen von den Hemmnissen, die in der Zerrüttung und Entartung der öffentlichen Zustände und der dadurch bedingten Er-

mattung des Volksgeistes lagen, ist sie am Platonismus und der Verquickung desselben mit der Stoa zu Grunde gegangen. Die gesunden Keime, die im Demokritismus und den nachhaltigen Bemühungen der nachplatonischen Schulen um die Lösung des Glückseligkeitsproblems lagen, sind nicht zur vollen Entfaltung gelangt, sondern der Erstarrung anheimgefallen. Den grofsen Massen hatte die Philosophie nie etwas zu bieten vermocht. Die christliche Lehre, die sich früh zu einem Konkurrenzsystem in Bezug auf die Lehre vom höchsten Gut und die entsprechende Lebensführung ausgestaltete, und die auch für die Massen zugkräftige Werbemittel in Bereitschaft hatte, ging als Siegerin aus diesem Kampfe ums Dasein hervor.

Wie auf so vielen Kulturgebieten war auch auf dem der Wissenschaft und Philosophie der griechische Geist schöpferisch. In überraschender Dichtigkeit bedecken auch in dieser Region Sterne erster, zweiter und dritter Gröfse den Himmel von Hellas, und auch das Barbarentum hat im Hellenismus an diesem Glanze sein Licht und Feuer angezündet. Aber die hellenische Wissenschaft dringt noch nicht tief genug, um das Zurücksinken in den primitivsten Aberglauben verhindern zu können, und die Philosophie im eigentlichen Sinne, wie sie sich in der dritten Periode in einer Anzahl von respektablen Versuchen entfaltet, bringt es doch weder zu einer vollbefriedigenden und stichhaltigen Lösung des Glückseligkeitsproblems noch zu einer eine wahrhaft sittliche Lebensgestaltung ermöglichenden Bestimmung des höchsten Lebensgutes. Sowohl in der theoretischen Lebensansicht wie in der axiologisch-ethischen Beziehung bricht in der vierten Periode die antike Philosophie kläglich zusammen. An Stelle der Philosophie als der auf Erkenntnis gegründeten Heilsbotschaft des arischen Geistes tritt in der christlichen Welt die auf Offenbarung gegründete Heilsbotschaft der Semiten, die Botschaft vom Reiche Gottes. Die Philosophie wird zur Metaphysik mit der Aufgabe, die übernatürlichen Voraussetzungen der neuen Religion mit der Erkenntnis in Einklang zu bringen und gegen die Wissenschaft zu schützen. Das ist der zweite Hauptteil der Geschichte der

Philosophie, die christliche Philosophie. Vielleicht aber ist jetzt die Zeit gekommen, wo die Philosophie wieder in die lange verlassenen Gleise des axiologischen Denkens zurücklenken darf und mufs. Schliefsen wir mit einem ungewollt und unbewufst prophetischen Worte Kants: „Es wäre gut, wenn wir dieses Wort" (Philosophie) „bei seiner alten Bedeutung liefsen, als einer Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen." (Krit. der prakt. Vernunft, Ros. 243.)

Von demselben Verfasser ist u. a. erschienen:

Johann Lambach und das Gymnasium zu Dortmund von 1543—82. Berlin 1875, Calvary & Co.

Die Kunstlehre des Aristoteles. Jena, Dufft. 1876. 6 Mark.

Philosophische Güterlehre. Berlin, R. Gärtner (H. Heyfelder). 1888. 8 Mark.

System der Pädagogik im Umriss. Ebenda. 1894. 6 Mark.

Über Zeit und Raum. Ebenda. 1894. 1 Mark.

Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem. München, C. H. Beck. 1895. 12 Mark.

Hamlet. Ein neuer Versuch zur ästhetischen Erklärung der Tragödie. Berlin. R. Gärtner (H. Heyfelder). 1898. 7 Mark.

Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher. Stuttgart, Fr. Fromann (E. Hauff). 1899. 4 Mark.

Eine Frühlingsreise in Griechenland. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag. 1903. 3 Mark.

Piererache Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.